

جامع الشّات

جلد دهم

المسائل المتفرقة

تأليف: المحقق الميرزا ابي القاسم بن الحسن الجيلاني القمي

١١٥١ - ١٢٣١

تصحیح: مرتضیٰ رضوی

جامع الشتات جلد دهم

مسائل متفرقة

تالیف: المحقق المیرزا ابی القاسم بن الحسن الجیلانی القمی

۱۱۵۱ - ۱۲۳۱

تصحیح: مرتضی رضوی

تایپ و صفحہ آرائی جلد ۵ تا جلد ۱۰

ابراہیم رضوی

چاپ: ۱۳۹۲

نشر الکترونیک

قفسہ کتابخانہ مجازی سایت بینش نو

<http://www.binesheno.com>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

مسائل متفرقه.....	۹
رساله در پاسخ به ملا علی نوری و صدرویان.....	۵۵
[رسالة اول]، رسالة في الرد على الصوفية، در توجیه خطبة البيان.....	۹۳
مقدمة ثانی.....	۱۰۳
مقدمة ثالث.....	۱۱۶
فصل دوّم.....	۱۲۷
و الحاصل:.....	۱۳۸
[رسالة دوم]، في الردّ على الصوفية، در توجیه و معنی ذکر.....	۱۵۷
باب المتفرقات [من المجلد الثانی].....	۲۰۹
المسائل المتفرقات من المجلد الثالث.....	۲۶۱

المسائل المتفرقة

مسائل متفرقه

۱- سؤال: هرگاه بعضی از ظلمه به جهت گرفتاری نذر کرده باشند، و بگویند که تو دعا کن که خلاص شویم فلان قدر می دهم. دعا کرده، چه صورت دارد؟ و هرگاه جنسی از شخصی بگیرم و تنخواه او را به ایشان حواله کنم از هر بابت بدهند، خوب است یا نه؟-

جواب: این حقیر هرگاه خواهم ظالمی از شیعیان را دعا کنم می گویم: خداوندا او را هدایت کن، و از ظلم محافظت کن، و به این حال او را باقی [ندار]^۱ و از آن بلائی که هست او را خلاص کن، و دست او را از ظلم کوتاه کن که من بعد هم ظلم نکند. اما ظاهر آن است که آن ظالمی که التماس دعا می کند از برای خلاص شدن، به این دعا راضی نباشد.

^۱ در نسخه: بدار.

و گرفتن وجه نذر، هرگاه حرمتش معلوم نیست، باکی نیست. بلی هرگاه مشتبه باشد، مکروه است.

و همچنین هرگاه جنسی از شخصی بگیری و آن را حواله آن ظالم کنی، و بر تو معلوم نیست که از چه وجه می دهد، و آن شخص قبول کند، باکی نیست. و براءت ذمه حاصل می شود. و اما اگر علم داری که از حرام می دهد، حواله کردن جایز نیست. خواه آن شخص علم به حرمت داشته باشد و قبول حواله کند، یا نداشته باشد. و اما [در این صورت] در باب براءت ذمه؛ پس اگر آن شخص علم به حرمت ندارد، براءت ذمه حاصل نمی شود. و اگر علم به حرمت دارد و قبول می کند، پس دور نیست که براءت ذمه در این جا موقوف [به ابراء] ذمه محتال باشد مر محیل را.

۲- سؤال: در حدیثی مذکور است که «شارب الخمر هر چند تائب شود، باز باید از

صدید جهنم بیاشامد». این حدیث معمول به است یا نه؟

جواب: حدیثی به این مضمون الحال در نظر نیست. بلی در اخبار ما به این مضمون

احادیثی هست؛ در کافی از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است در جمله حدیثی که: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): أَقْسَمَ رَبِّي لَا يَشْرَبُ عَبْدٌ لِي خَمْرًا فِي الدُّنْيَا إِلَّا سَقَيْتُهُ مِثْلَ مَا يَشْرَبُ مِنْهَا مِنَ الْحَمِيمِ مُعَذَّبًا أَوْ مُغْفُورًا لَهُ وَ لَا يَسْقِيهَا عَبْدٌ لِي صَبِيًّا صَغِيرًا أَوْ مَمْلُوكًا إِلَّا سَقَيْتُهُ مِثْلَ مَا سَقَاهُ مِنَ الْحَمِيمِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُعَذَّبًا بَعْدُ أَوْ مُغْفُورًا لَهُ»^۱.

و این حدیث، معنی او این است که بعد توبه هم باید از حمیم بیاشامد. بل که مراد آن است که این عذاب به او می رسد خواه بعد از آن حق تعالی او را از جهنم بیرون آورد و بیامرزد و عفو کند، یا به قدر گناه بسوزد و بعد بیرون آورد. و خواه او را همیشه در

^۱ در نسخه: یا براءت.

^۲ وسائل، کتاب الاطعمة و الاشرية، ابواب الاشرية المحرمة، ب ۱۰ ح ۱- کافی (فروع) ج ۶ ص ۳۹۷ ح ۶.

عذاب نگاه دارد.

و این در وقتی است که بی توبه مرده باشد. به جهت آن که به آیات قرآنی، و احادیث کثیره، و اجماع علماء، ثابت است که توبه کفارة معاصی است. و حقوق الهیه به توبه چاره می شود. و در خصوص قبول توبه شارب الخمر هم احادیث بسیار است که این جا گنجایش ذکر آن ها ندارد. بل که در بسیاری از اخبار هست که به اطلاق دلالت می کنند بر این که «هر کس ترک مس[ت] کننده، از برای رضای خدا کند، خدا او را داخل بهشت می کند و از رحیق مختوم [به او می نوشاند]^۱. بل که اطلاق بعضی اخبار دلالت می کند که هرگاه کسی خمر را از برای حفظ آبروی خود ترک کند، نه از برای خدا، او را هم به بهشت می برد و از رحیق مختوم سیراب می کند^۲.

و ترک خمر اعم است از این که از ابتدا نخورده، یا خورده باشد بعد از آن ترک کند. به هر حال؛ اگر حدیثی [با مضمونی که در سؤال آمده] باشد هم اعتبار نخواهد داشت و منافی با عقل و نقل است.

۳- السؤال: ما معنى قول العلامة فى المختلف نقلاً عن الشيخ فى الاحتجاج على جواز الصلوة فى التكة و القلنسوة الماخوذة من وبر الارانب و الثعالب، و الجواب عنه. حيث قال: «احتج الشيخ (ره) بأنه قد ثبت للتكة و القلنسوة حكم مغاير لحكم التوب من جواز الصلوة فيها و ان كانتا [نجستين]^۳، او من حرير محض. فكذا يجوز لو كانتا من وبر الارانب و غيرها. و لان الملزوم للمدعى وجوداً و عدماً، ان كان ثابتاً ثبت المطلوب. و كذا ان كان منقياً. و الجواب عن الاول، بالفرق بين كونهما [نجستين]، و كونهما من وبرمالا

^۱ وسائل، همان، ب ۱۴.

^۲ همان.

^۳ و فى النسخة: يحسنين.

يحلّ فيه الصلوة في وبره. و قد بيّناه في ماضى. و عن الثانى بالمنع من استلزام نفسى اللزوم حالتى وجوده و عدمه، المطلوب بجواز كون النفسى راجعاً الى الذات، لا الى وجودها، مع فرض استلزامها وجوداً و عدماً^١. انتهى.

الجواب: الظاهر ان الاحتجاج ممّا حصله العلامة بفكره للشيخ، و لم يستدلّ به الشيخ. فانّ رأيه فى المختلف كما ذكر فى ديباجته أنّه: ان وُجد للقائل دليل فى كلامه نقله. و الآخر [نحصل] له دليلاً بالفكر و نذكر له. و [الاستدلال] بالقياس ليس لتجويز العمل به، بل لاجل المشى مع العامّة و اظهار معرفة علماء الشيعة بدقائق الاستدلال و طريق معرفة القياس.

و مراده فى الجواب عن القياس، ابداء الفارق بين النجس و ما لا يحلّ فيه الصلوة. فانّ المنع فى النجس عارضى. و فى ما لا تحلّ فيه الصلوة ذاتى.

و اما الدليل الثانى: فهو مبنىّ [على] الشبهة المشهورة بين ارباب المغالطة بـ«شبهة حماريّة زيد». و حاصلها ان يقال: ان كل ما يستلزم وجوده و عدمه حماريّة زيد، هل هو موجود او معدوم. و على اى تقدير يلزم كون زيد حماراً.

و جوابها: انّ ذلك معدوم، بمعنى أنّه لا تحقق له فى نفس الامر، و لا امكان مع صفة الاستلزام. لا ان صفة الاستلزام مسلّم لذلك الشئى و لكن ذلك الشئى معدوم.

اذا عرفت هذا؛ فمراد العلامة (ره) فى الاستدلال، انّ ما هو ملزوم للمدعى (اعنى جواز الصلوة فى وبر الارانب) وجوداً و عدماً، فهل هو موجود او معدوم؛ فان كان ثابتاً، ثبت المدعى، و كذا ان كان منقياً. لانّ المفروض انّ وجود ذلك الشئى و عدمه كليهما

^١ المختلف، ج ٢ ص ٨٤- ط جامعة المدرسين.

^٢ و فى النسخة: عن.

مستلزم للمدعى. و مراده فى الجواب، اختيار الشق الثانى من الترديد. يعنى انّ ما فرض وجوده و عدمه مستلزماً للمدعى، منتف لکن مع وصف الاستلزام. و الحاصل: انّ المستدلّ جعل مطلبه دايراً بين النفى و الاثبات، و اثبت مطلوبه على كلا التقديرين. و ردّه العلامة بانّنا نمنع ثبوت مطلبه على فرض الانتفاء، بجواز [تصوّر] الانتفاء على وجهين؛ احدهما الانتفاء مع وصف الاستلزام. و ثانيهما الانتفاء بدون وصف الاستلزام. و الشبهة أنّما يتمّ على الثانى. و نحن نختار الانتفاء على الوجه الاول. فنحن نقول: ان هذا الملزوم الذى فرضه المستدلّ، منتف بهذا المعنى، و لا يستلزم المدعى حينئذ.

فقوله «حالتى وجوده و عدمه» قيد للملزوم المنفى المضاف اليه، و المطلوب حصول الاستلزام. و قوله «لجواز كون النفى راجعاً الى الذات، لا الى وجودها، مع فرض استلزامها وجوداً و عدماً» يعنى انّ الذات الكذائبة منفية بماهيّتها، و غير متصورة اصلاً و متأصلاً. لا أنّها [متصورة] متأصلاً و متصفة بالاستلزام و لكنها لم يوجد فى ما نحن فيه. فقوله «مع فرض استلزامها وجوداً و عدماً» حال عن الضمير فى «وجودها» العائدة الى الذات. مثاله: قولنا اجتماع النقيضين منتف، و شريك البارى منتف. و ما نحن فيه من قبيل الاول، لا من قبيل الثانى.

۴- سؤال: چه فرق است میان دین و مذهب و ملت و منهاج-؟

جواب: آن چه ذکر کرده اند در فرق، این است که: ملت اصول و اعتقادات است که در آن تغییر و نسخی راه ندارد؛ مثل توحید، و معاد. و مذهب اعم است از اصول و فروع. و دین عبارت است از «مجموع ماجاء به النبى» -ص- در هر زمان. و منهاج خصوصیات

جزئیة فرعیة است که در دین پیغمبر و وصی او، تغییر می یابد، و آن هم به علم و تعلیم نبوی(ص) و الهام الهی است.^۱

۵- سؤال: پدر امیرالمومنین علیه السلام، چه اسم دارد؟

جواب: پدر امیرالمومنین علیه السلام «عبد مناف» و کنیة او «ابوطالب» است. و بعضی ذکر کرده اند که لقب او عمران است و به این جهت «علی عمرانی» می گویند.

۶- سؤال: در تارک نماز جماعت، این همه تهدید و وعید و مؤاخذه، چه معنی دارد با [وجود]^۲ استحباب؟ و همچنین بعضی مستحبات دیگر.

جواب: بعضی از آن اخبار محمول است بر تاکید و مبالغه. و بعضی محمول است بر کسی که جماعت را سهل شمرَد و استخفاف کند، یا این که آن را لغو و عبث داند، چنان که از بعضی از آن احادیث معلوم می شود. و شکی نیست که کسی آن را لغو داند و از آن خوشش نیاید، منکر ضروری دین پیغمبر است و آن به منزلة کفر است.

۷- سؤال: در عدم مواسات با اخوان، وارد شده است که «از اسلام بیرون می رود». چه معنی دارد؟ پس [مسلمان]^۳ نخواهد بود چه جای عادل؟

جواب: اسلام و ایمان، در اخبار و کلام علمای اختیار، بر معانی بسیار اطلاق می شود. آن ها محمول اند بر مراتب ایمان در فضیلت و کمال. و اعلی مراتب اسلام و ایمان اقرار به لسان، و اعتقاد به جمیع عقائد حقّه با یقین کامل، و به جا آوردن همه واجبات و مستحبات، و ترک جمیع محرّمات و مکروهات، و متخلق به اخلاق حسنه، و تخلی از اخلاق ذمیمه است. و تفصیل این مطلب در کتب کلامیه مذکور است. و حقیر در کتاب

^۱ این جواب، مجمل است و نیازمند بحث مشروح.

^۲ در نسخه: وجوب.

^۳ در نسخه: مسلمانی.

قوانین اشاره به آن کرده ام. و این اعلی مراتب ایمان و اسلام مخصوص معصومین است، و خروج از این اسلام منشأ کفر نمی شود. بل که منشأ فسق هم نمی شود که منافی عدالت باشد.

پس هرگاه کسی ترک مواسات کرد، از آن اسلام خارج است، نه از مطلق اسلام. و از این جاست که از جناب رسول (صلی الله علیه و آله) مروی است که فرمود: «ثلاث لا یطبهنّ هذه الامة» و از جمله مواسات با برادران را شمرده اند. و چیزی که امت طاقت ندارد، چگونه مکلف به عامه ایشان خواهد بود که به ترک آن کافر یا فاسق شوند.

۸- سؤال: ابن ادریس (ره) در «ان تشاء تعذبنا» به رفع «باء» تجویز نموده. و در «ان تشاء تعف عنا» نفرموده است که به رفع جایز است. اگر جهتی داشته باشد، بیان فرمایند. و همچنین اگر علت رفع را بیان فرمودند، زهی منت.

جواب: عبارت صحیفه سجادیّه (علیه و علی آبائه السلام) در دعاء عاشر، این است که «اللّهُمَّ اِنْ تَشَاءُ تَعْفُ عَنَّا فَبِفَضْلِكَ، وَ اِنْ تَشَاءُ تُعَذِّبُنَا فَبِعَدْلِكَ». و علت رفع یعنی جواز قرائت کلمه «تعذبنا» به رفع، همان است که جایز است که جمله «تعذبنا» مفعول «ان تشاء» باشد. زیرا چنان که جایز است که جمله مضارعیه در محل «محل جر» باشد و مضاف الیه، مثل «یَوْمُ یَنْفَعُ الصَّادِقِینَ»^۱ یعنی «یوم نفع الصادقین». همچنین جایز است که در «محل نصب» واقع شود و مفعول باشد. یعنی «ان تشاء تعذبنا فهذا بعدلک». فیکون قوله (علیه السلام) «فبعدلک» جزء الشرط. نظیر قوله تعالی «اِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُکَ»^۲. و بنابر این «فاء» عاطفه نیست. بل که این «فاء رابط جزاء» است. به «شرط».

^۱ آیه ۱۱۹ سوره مائده.

^۲ آیه ۱۱۸ سوره مائده.

و این که ابن ادریس در «ان تشاء تعف» احتمال رفع را نداده، به جهت آن که با حذف «واو» در کلام، دیگر احتمال این که معصوم به رفع فرموده باشد، باقی نمی ماند. و لکن «اعراب حرکتی» گاه است اشتباه می شود از روات و ناقلین دعا. پس ظاهر این است که مراد ابن ادریس احتمال رفع در قرائت [هر دو]^۱ باشد [زیرا که]^۲ همین احتمال در آن فقره دیگر هم جاری است. و جایز است در نفس الامر که گفته شود «ان تشاء تعفو عنا فیفضلک».

باقی ماند در این جا مطلب اهمّ که در سؤال از آن غافل شده اند؛ و آن این است که: حذف «واو» قرینه است بر این که «تعذبنا» مجزوم است. پس نکته در عدول امام (علیه السلام) از قرائت رفع به جزم در هر دو عبارت، چه چیز است؟ و ایضاً با وجود قرائت جزم، این «فاء» چه فائی است؟ و نکته در ذکر حرف «فاء» چه چیز است؟ با وجود این که معنی بدون آن هم مستقیم بود.

و آن چه به خاطر حقیر می رسد، این است که: بنا بر [این] این فاء، فاء عطف است از برای افاده ترتیب ذکر، و «تفصیل بعد اجمال» مثل «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ»^۳ [و] «فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً»^۴. و ممکن است که «فاء استیناف» باشد، چنان که در قول حق تعالی است که فرموده «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۵

^۱ در نسخه: معصوم.

^۲ در نسخه: و اگر نه.

^۳ آیه ۳۶ سوره بقره.

^۴ آیه ۱۵۳ سوره نساء.

^۵ آیه ۸۲ سوره یس.

و اما نکته در اختیار جزم و ذکر فاء: پس این است که چون این دعا در مقام [التجاء]^۱ و انقطاع است و اظهار عجز خود مطلقا، و قدرت آن جناب مطلقا، مناسب آن است که بفرماید «خداوندا تو اگر خواهی ما را عفو می کنی، و اگر خواهی عذاب می کنی، و موقوف نیست قدرت تو بر این ها بر چیز دیگر. پس می توانی عفو کردن در هر حال، و عذاب کردن در هر حال». پس این معنی تمام نمی شود الا به قرائت جزم. لکن تذییل فرموده اند کلام را به دو جمله دیگر که «فبعذلک» و «بفضلک» باشد. به جهت این که وقوع شرط و جزاء اول، علی الاطلاق نیست در متن واقع، بل که مجموع مشیت و عفو ناشی است از تفضل تو، نه استحقاق من. و مجموع مشیت و تعذیب هم ناشی است از عدل تو، نه از راه تعدی یا از راه لغو.

پس در کلام، افاده هر دو مطلب شده؛ یعنی هم بیان کمال قدرت، و هم بیان وجه حکمت. و این دو مطلب با هم نه با حذف حرف فاء تمام می شد، و نه با قرائت رفع. فلیتدبر.

۹- سؤال: در دعای سی و یکم صحیفه سجادیه، عبارت «إِذْ تَقُولُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ

لَكُمْ» همزه ادعونی، مثل سایر همزه [های] وصل، ساقط می شود یا نه؟-

جواب: ظاهر سقوط همزه وصل است بنا بر قاعده مطرده. و شاهد بر آن در خصوص

مقام، همین آیه شریفه است در کلام ملک علاّم در سوره مؤمن: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي

أَسْتَجِبْ لَكُمْ». و همچنین در سوره یوسف: «فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْتَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَيَّ مَا نَقُولُ

وکیل».

۱۰- سؤال: لفظ «کم من غائبة» در همین دعا به همزه است یا به یاء؟-

^۱ در نسخه: الجاء.

جواب: به همزه است. چنان که در «قائل» و «بائع». به جهت آن که در فعل آن ها اعلال شده، در این جا نیز اعلال شده؛ بعد قلب یاء به الف، الف را قلب به همزه می کنند به سبب اجماع الفین. بخلاف مثل [عاير]^۱ و صاید. زیرا که در فعل آن ها اعلال نشده. و «صاید» اسم فاعل «صید» بالكسر است و مصدر او «صید» به حرکت است به معنی سربالا گرفتن از روی تکبر^۲.

۱۱- سؤال: معنی این عبارت صحیفه سجّادیه در دعای عرفه، چه چیز است «تَعَمَّدَنِي فِيمَا أَطَّلَعَتْ عَلَيْهِ مِنِّي بِمَا يَتَّعَمَّدُ بِهِ الْقَادِرُ عَلَى الْبَطْشِ لَوْ لَا حِلْمُهُ، وَالْأَخِذُ عَلَى الْجَرِيرَةِ لَوْ لَا [أَنَاتُهُ]^۳»؟

جواب: الذي يختلج بالبال في حله، ان كلمة «لولا» متعلّقة بقوله (عليه السلام) «يتعمّد به القادر»، یعنی استتر علیّ فی ما اطّلت علیه من الذنوب التي صدرت عنّي بستر یستر به القادر علی البطش فی غیر صورة اللحم. فانّ القادر علی البطش و الاخذ بالعنف، و [السطوة]^۴ و الغلبة، إمّا یعفو و یستر بالحلم و المدارات و الانتظار و الصبر (و هو فی ما لو صار العاصی مستحقاً للغضب و مورداً للانتقام و موجباً لاثارة نار الغیظ) و إمّا یستر بذیل الرحمة و الرأفة، کمن یستر سوئة زوجته او ابنته مع حصول الانکشاف من دون اختیار هما.

و فی ذکر القادر علی البطش، ایماء الی کونه (عليه السلام) مستحقاً لذلك، الاّ انه

^۱ در نسخه: عاید۔ عاید از اجوف یائی نیامده و از اجوف واوی است که آن هم اعلال می شود.

^۲ در منابع لغت، و نیز در استعمالات، «عائر» و «صائد» نیز آمده. مراد مصنف (ره) این است که این استعمالات بر خلاف قاعده است.

^۳ در نسخه: آفاته۔ الصحیفه السجّادیه، الدعا ۴۷.

^۴ و فی نسخه: الطوف.

يسئل عنه تعالى سلوكه معه مسلك من لا يستحق. و هو نهاية ما يمكن السؤال به فى طلب العفو و كلفيته، بان جعل نفسه فى ادون مراتب الهتك و سئل عنه تعالى [١]على مراتب الستر. و يظهر من ذلك حال الفقرة الاخرى. و على هذا فالمراد بالاخذ هو من شأنه المواخذه. و يشير الى نظير ما ذكرنا، قوله (عليه السلام) فى دعاء السحر الذى رواه ابو حمزة الثمالى «فِحْلِمِكَ اُمُهْلَتْنِي وَ بَسِطْرِكَ سَتْرَتْنِي حَتَّى كَانَتْكَ اَغْفَلْتْنِي وَ مِنْ عُقُوبَاتِ الْمَعَاصِي جُنَّبْتَنِي حَتَّى كَانَتْكَ اسْتَحْيَيْتَنِي». و عن الفاضل المجلسى(ره): ان «لولا» متعلق بـ«القادر»، اى «تعمدنى على نحو تعمد كريم حليم لا يكون مع حلمه قادراً على البطش، لوفور حلمه». و قيل متعلق بقوله «يتعمد»، اى «تعمدنى تعمداً مع قطع النظر عن الحلم فان ذنوبى لكثرتها تجاوزت عن حدّ الحلم». و الاول اظهر لفظاً و معنى^١. انتهى.

و انت خبير بأنهما بعيدان، و الاقرب^٢ ما ذكرنا. و ما جعله(ره) اقرب لفظاً و معنىً ايضاً، ليس على ما ينبغى فى نظر ارباب البلاغة و ملاحظة المحسنات اللفظية و المعنوية. بل يلزم عراء التقييد بـ«القادر على البطش»، عن الفائدة. و كذلك تخصيص الستر بالحلم. مع انه ادون من غيره، كما بينا. و ايضاً يلزم منه اخراج القدرة عن معناها الى مطلق [فاعل]^٣البطش. و احتمال ارادة المبالغة، بمعنى انه لغاية حلمه صار كأنه ليس بقادر على البطش (و ان كان غير ظاهر عما ذكره قدس سره) فهو ايضاً لا يلائم المقام. و لا يناسب اسناد قوله «يتعمد به» اليه، لانه حينئذ ليس من فعله، لاستحالة صدوره عنه حينئذ، كعدمه.

^١ ما وجد العبارة فى البحار. و لعلها فى بعض آثار المجلسى(ره) غير البحار.

^٢ و فى النسخة: و ما ذكرنا.

^٣ و فى النسخة: الفاعل

۱۲- سؤال: در صحیفه کامله، در دعای «هموم و کروب» که ابتدای آن «یا مَنْ تُحَلُّ بِهِ عُقْدُ الْمَكَارِهِ» بوده، عبارتی هست «مَا قَدْ تَكَادَنِي تَقْلُهُ»^۱، چه حرف مشدد است؟ و از چه باب است؟

جواب: «تَكَادَ» از باب تَفَعَّلَ، مهموز العین، و همزه آن مشدد است به معنی «شَقَّ عَلَيَّ». و باب تَفَعَّلَ گاهی متعدی می آید، مثل تَحَقَّقْتَهُ.

۱۳- السؤال: ما معنى قول العلامة فى كتاب الصوم من القواعد: «و لو [قيد ناذر] صوم الدهر بالسفر، ففى جواز سفره فى رمضان اختياراً، اشكال. اقربه ذلك. و الآ دار». جواب: الذى يخالجنى فى ذلك، ان يكون كلمة «دار» مصحف «جاز». و على هذا فالمعنى واضح. و حاصله انه لو ثبت التحريم، لثبت الجواز. و التالى باطل، فالمقدم مثله. اما الملازمة؛ فان ما يتخيل فى وجه التحريم، هو استلزامه للاخلال بالندر، و هو صوم الدهر. و المستلزم للتحريم محرم. فان قلنا بالتحريم فلا يجوز الافطار فى السفر، لاشتراطه باباحة السفر. و اذا لم يجز الافطار، فلم يثبت الاخلال بالندر، فلم يثبت التحريم. فتحریم السفر مستلزم لعدم تحريمه، فتثبت الجواز. و اما بطلان التالى (اعنى ثبوت الجواز على تقدير ثبوت الحرمة): فللزوم استلزام الشئى لنقيضه. و هو بديهى البطلان. فتثبت انتفاء التحريم المستلزم لذلك. فتثبت الجواز على غير تقدير الحرمة.

و يمكن تقرير لفظ «الدور»: بان يقال: مراده (ره) من «دار»، «رجع». يعنى: ان اعرضنا عن الجواز، لزم الرجوع الى الجواز، فهذا دور و لكن على خلاف المعهود المصطلح.

^۱ صحیفه دعای هفتم.

^۲ و فى النسخة: قیدنا دار. - القواعد، ج ۱ ص ۲۴۶ ط کوشانیور.

ثم بعد ذلك، وقفت على شرح ولده فخر المحققين (ره)، وجدته موافقاً لبعض ما ذكرته و مشتتلاً على توجيه للدور. و لا بأس بإيراده و ذكر ما فيه. قال (ره): «اقول: منشأه أنه ملزوم للمحرّم، لاستلزامه وجوب القضاء المستلزم لبطلان النذر اختياراً و هو [محرّم]¹. و اصالته اباحة السفر و القضاء مستثنى، كالأصل. و وجه القرب، أنه لو حرم لزوم استلزام الشيء لنقيضه. و الأزم باطل، فالملزوم منله. بيان الملازمة؛ انّ تحريمه يستلزم تحريم القصر فيه لأنه كلما لم يجز السفر لم يجز الافطار. و لا مقتضى لتحريم السفر الآ جواز الافطار، لأنه هو المستلزم للاخلال بالنذر اختياراً [المستلزم] لتحريم السفر اجماعاً. و اذا انتفى المقتضى، انتفى تحريم السفر، لعدم السبب المقتضى له. فيستلزم من تحريمه. و اما استحالة التالي؛ فظاهرة. و هذا و اشباحه في مسائل تأتي يشبهها² المصنف بالدور. و يمكن توجيه الدور المصطلح عليه، بانّ تحريم السفر موقوف على وجوب القصر، و هو موقوف على اباحة السفر، و الاباحة موقوفة على عدم الاخلال بالنذر، و هو موقوف على وجوب الانتماء، و وجوب الانتماء موقوف على تحريم السفر، فيتوقف على نفسه بمراتب». انتهى كلامه اعلى الله مقامه.

اقول: قوله (ره) في بيان وجه الحرمة من جانبي الاشكال؛ «لاستلزامه وجوب القضاء المستلزم لبطلان النذر» من دون ان يقول «لاستلزامه الافطار في السفر المستلزم لبطلان النذر»، لعلّه ناظر الى احتمال جواز صوم غير صوم رمضان في السفر. و هو متفرع على تحقيق انّ الواجب في شهر رمضان هو صوم رمضان، او انّ الواجب في شهر رمضان هو الصوم المطلق؟-؟ و انّ ظرف الزمان من مميّزات مهية الصوم؟ او خارج عنه؟ و كذلك الكلام في حرمة صوم رمضان في السفر، فهل يحرم صوم رمضان في السفر؟

¹ و في النسخة: محروم.

² و في نسخة كوشانيور؛ يسميها.

او يحرم الصوم في رمضان؟ ولما كان استقراء موارد العبادات يفيد كون الظرف مميّزاً للمهيات، كما يشاهد في غسل الجمعة و غسل العيد، بل الامكنة و الافعال ايضاً كغسل الجنابة ايضاً و الحيض و الاحرام و التوبة و غسل دخول مكّة و مدينة و غير ذلك، و ان وقع الاوامر مطلقة كقولهم: اغتسل في يوم الجمعة، او يوم عرفة، او نحو ذلك.

فيتوقف الحكم بحرمة مطلق الصوم في شهر رمضان، على ترجيح نفسى الجزئية و المميّزية. و يتفرّع على ذلك جواز الصوم في رمضان ندباً، على القول بجواز الصوم المندوب في السفر و جواز الصوم المندوب و غير ذلك. و لعله لذلك عدل فخر المحققين الى هذه العبارة. لانّ السّفَر غير مخلّ بالنذر من جهة ترك صوم رمضان في بعض الدهر، لجواز نيابة غيره عنه. و اما قضاء رمضان؛ فلما كان لازماً على اى تقدير، و اتيانه فى بعض الدهر، مستلزم لترك صوم النذر في ذلك البعض، فلا مناص عن كونه مخللاً بالنذر. هذا، و لكن ينافى ذلك، عبارته الاتية في بيان استلزام الشئى لنقيضه، و لا مقتضى لتحريم السّفَر الاّ جواز الافطار. و لعله مسامحة في العبارة. او [للتفنن]^١ اشارة الى جريان الكلام على الاحتمالين في جواز صوم غير رمضان فيه.

ثم: ان ما ذكره في توجيه الدور، غير صحيح. فيعود الكلام في بيان الدور الى ملاحظة الدور الغير المصطلح، ففي الرجوع عن الدور الغير المصطلح (الذى اراده و الده) الى هذا الدور في حلّ العبارة، رجوع الى الدور المصطلح^٢. و لا يخفى لطف ما ذكرنا. و وجه عدم صحته، انّ الدور المصطلح «هو لزوم كون المعلول معلولاً لنفسه بالواسطة، او بدونها. او العلة علةً لنفسه كذلك». و كلاهما منتفیان في ما ذكره؛ اما الاول فلاّك اذا

^١ و في النسخة: للفتن.

^٢ الغير المصطلح.

اخذت في سلسلة المعلولات، و جعلت كلاً [منها]^١ معلولاً للاخر، و قلت: انّ تحريم السفر معلول لوجوب القصر، و هو معلول لباحة السّفَر، فيبطل المعلول الاول حينئذ و هو تحريم السّفَر، لعين ما ذكرنا من لزوم استلزام الشّيء لنقيضه. فلا يبقى له حقيقة حتى يصير معلولاً لنفسه بواسطة باقى المعلولات.

و لذلك اذا اخذت من سلسلة العلل معكوساً و قلت: تحريم السفر علة لوجوب الاتمام، و وجوب الاتمام علة لعدم الاخلال بالنذر، و هو علة لباحة السّفَر، فينقطع حينئذ و يبطل العلة الاولى، لعين ما تقدم. و لا يمكن تأثيرها في نفسها بواسطة باقى العلل. كما لا يخفى. هذا ما اقتضاه الحال الحاضر في حلّ العبارة. و اما الكلام في اصل المسئلة؛ فيقتضى بسطاً لا يسعه الحال و المقام.

١٤- سؤال: «إِذَا مَاتَ الْعَالِمُ أَتَلَّمَ فِي الْإِسْلَامِ ثُلْمَةً؟»؛ انّ چه از لغت مشخص مى گردد، انّ است كه «تلم» به معنى «كسر» است و انّ متعدى بنفسه است. و در اين جا استعمال بـ«فى» شده. و اين ظاهراً منافى كتب لغت است. و همچنين شراح «تلم» را به ضمّ «ثا»، تصريح نموده اند بـمعنى «فرجه». اين هم به فهم قاصر حقير، صحت نبايد داشته باشد. جواب: قال فى القاموس: «الثلمة بالضمّ، فرجة المكسور و المهذوم». و فى الصّحاح «الثلمة، الخلل فى الحائط و غيره. و قد ثلمته، اثلمه بالكسر». ثمّ قال: «و ثلم الشّيء بالكسر، يثلّم، فهو اثلّم بين الثلم». انتهى. فعلم بذلك انه يجيى متعدياً و لازماً.

و اما عبارة الحديث؛ فيحتمل ان يكون «تلمة» فاعل «تلم» من باب التجريد، يعنى لمّا كان كل عالم مثل برج من سور مدينة الاسلام، و [حصن]^٢ من حصونه (كما فى

^١ و فى النسخة: منهما.

^٢ وسائل، ج ١٢ ص ٢١٥- ط آل البيت.

^٣ و فى النسخة: حصين.

الحديث) فبموته يحصل فرجة لا يسدها شيء، و يفرج ذلك الفرجة يوجد الخلل في الاسلام فيصير من باب «فلان يعطى و يمنع». يعنى يحصل بالموت ثقبه و مدخل [بتقرب] هذه الثقبه، و يفرج في الاسلام، و يفتح باب المفسدين فيه. كما يقال بالفارسية «رخنه [اى] در خانه ما رخنه کرده است». يعنى الفرجة الحاصلة اثمرت ثمرتها و اظهرت مفسدتها. و يمكن ان يجعل من باب «المجاز المشارفة» مثل «مات ميتة» و «قتل قتيل». و هذا كما يقال بالفارسية: «رخنه [اى] در خانه ما رخنه شده است که قابل التيام نيست». و يمكن ان يكون فاعل «تلم» هو موت العالم ويُقرء «تلمة» بالفتح او بالكسر، بان يكون مصدراً، او يكون ايضاً من باب «فلان يعطى و يمنع». و اما الضم بجعلها مثل «كدرة» فلا يمكن الا بجعل الفعل لازماً. و هو غير صحيح هيئها^۱.

^۱ درست است يك اديب مي تواند اين احتمال ها را بدهد. ليكن مسئله خيلى روشن و واضح است كه معنى حديث همان کاربرد لازم است نه متعدى. «تلم» فعل است و «تلمة» فاعل آن. همان طور كه در آيه اول سورة واقعه فرموده است: «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ» سپس اين «واقعه» را توصيف فرموده: «لَيْسَ لَوْقَعَتِهَا كاذِبَةٌ». همان طور در حديث مي فرمايد «تلم تلمة» سپس تلمة را توصيف مي كند كه «لايسدها شيء».

انسان شناسى و جامعه شناسى: بهتر است به جاي «خلل» كلمه «خلاء» آورده شود. زيرا اگر با مرگ هر عالم يك خلل در اسلام پديد شود، مي بايست تا كتون چيزى از اسلام نماند. مراد حديث اين است: وقتى كه عالمى ميميرد، جاي او خالى مي ماند. زيرا هر عالمى جاي خود و نقش خود را در جامعه دارد و نقش خود را ايفاء مي كند، وقتى كه او ميميرد، آن نقش ايفاء نمى شود. زيرا هر عالم ديگر به جاي او بيايد، او نقش خود را ايفا مي كند، نه نقش عالم در گذشته را. با بيان ديگر: اگر بقالى بميرد، بقال ديگر جاي او را مي گيرد، و اگر تاجرى بميرد تاجر ديگر جاي او را پر مي كند. تنها درباره عالم است كه ديگرى جاي اولى را پر نمى كند. زيرا او نقش خود و جاي خود را دارد. و اين خصلت ويژه علم و دانش است. اگر همه افراد جامعه دانشمند باشند، هر كدام نقش خود را ايفا مي كند. و هر كدام از دنيا برود، نقش او هم از بين رفته و با وجود ديگرى پر نمى شود.

صنعت و هنر: چون صنعت و هنر را نمى توان هرگز از «علم» فارغ و تهى دانست، پس مرگ يك صنعتگر و هنرمندى كه (مثلاً) به معمارى، نجارى، نرآدى، فلز كاري ماشين سازى، كشاورزى و... روح مي بخشد، مرگ او نيز به ميزان علمى كه در اين كار داشته، جايش خالى مي ماند. و اگر ديگرى بيايد، نقش خود را ايفا مي كند، نه نقش فرد در گذشته را. علم محض نظرى، يا هر علم، به نسبتى كه در هر موردى باشد، با مرگ عالم آن، يك خلاء رخ مي دهد كه به وسيله فرد ديگر پر نمى شود. و مصداق كامل اين خلاء در علم و عالم مكذب است. زيرا ايده و آرمان اين است كه همگان در مكذب، عالم باشند.

۱۵- سؤال: در مفاتیح^۱ نقل کرده است که در «نقل موتی بمشاهد مشرقه»: «لم نجد الاخبار». چنانچه چیزی در این باب به نظر شریف رسیده باشد، بیان فرمایند. و در همین موضع گفته: «علی المشهور». و این مشعر بر خلاف است، مخالفش را بیان فرمایند. و آیا بعد از دفن جایز است نبش و نقل، یا نه؟-

جواب: در مفاتیح گفته است «و لم نجد مستنده». و مخالفی در نظر حقیر نیست. و ظاهر عبارت محقق در معتبر دعوی اجماع است، و همچنین غیر محقق. و دلالت می کند [بر] آن نیز قصد تمسک به کسی که اهلیت شفاعت دارد. و عقل حکم به حُسن آن می کند. بل که ظاهر این است که حدیث هم هست؛ شهید(ره) در ذکری^۲ فرموده است: «قال المفید فی العزیه: و قد جاء حدیث یدل علی رخصة فی نقل المیت الی بعض مشاهد آل الرسول (صلی الله علیه و آله) ان وصی المیت بذلک». و مؤید این مطلب است حدیثی که شیخ(ره) در تهذیب نقل کرده است که «کسی که در عرفات بمیرد افضل نقل او است به حرم». و در مجمع البیان از حضرت باقر علیه السلام نقل کرده که «یعقوب که فوت شد، یوسف او را نقل کرد در صندوق به شام و دفن کرد او را در بیت المقدس». و آن چه از حضرت صادق علیه السلام منقول است که «موسی علیه السلام نقل کرد استخوان های یوسف را به شام بعد از آن که در کنار رود نیل بود در صندوق مرمی». و حکایت اخبار سلف از ائمه ما علیهم السلام، شاهد بر حسن آن است چنانچه در اصول محقق شده است. الی غیر ذلک من الاشارات و التائیدات.

و از این جا ظاهر می شود جواز نقل بعد دفن نیز، خصوصاً هرگاه وصیت کرده باشد،

^۱ ظاهراً مراد «مفاتیح الشرایع فی الفقه» تالیف فیض کاشانی است.

^۲ ذکری، ج ۲ ص ۱۱- ط آل البیت.

و هتک حرمتی لازم نیاید. و شیخ(ره) در **نهایه و مصباح** فرموده است که در این روایتی هست که شنیده ایم ما آن را از مشایخ مذاکره^۱ و بالجمله هر چند مشهور عدم جواز نقل است بعد دفن (و بعضی هم به کراهت قائل شده اند) و لکن قول به جواز، بل که استحباب آن دور نیست. خصوصاً در جائی که هتک حرمتی نباشد^۱. و در صورتی که میت را بر سیبل امانت در میان تابوتی در جائی دفن کرده باشند که نقل کنند در مشاهد مشرفه، پس امر در آن اوضح و اسهل است. والله العالم باحکامه.

۱۶- سؤال: عبارت مفاتیح که گفته است «إِنْ تَضَيَّقْتَا قَدِّمْتِ الْحَاضِرَةَ... الخ» بعد می گوید «یَنْبَغِي حَمْلُهُ عَلَى الْاِسْتِحْبَابِ... الخ»، ظاهر این جمع نشده، بل که طرح شده. اگر جمعش صحیح است، بیان فرمایند.

جواب: مراد این است که در صورت توسعه وقتین دو واجب جمع شدند، و ترجیح بلا مرجح جایز نیست، و اصل هم عدم وجوب تعیین است، پس مخیر است که هر کدام را خواهد پیش دارد. و اما صحیح محمد بن مسلم که فرموده است: «أَبْدَأُ بِالْفَرِيضَةِ»^۲ که ظاهر در تعیین تقدیم فریضه است، آن را حمل می کنیم بر استحباب. از جهت آن که محمد بن مسلم و زید بن معاویه روایت صحیح دیگر آورده اند که معصوم فرموده است که نماز آیات را مقدم می دارند تا تنگ شود وقت فریضه. پس جمع مابین این دو حدیث صحیح به این می شود که هر دو را از معنی حقیقی خود که «وجوب عینی» است بیرون بریم و بر جواز رخصت حمل کنیم؛ یعنی جایز است این را مقدم داری و جایز است آن را مقدم داری.

و چون صحیح^۲ اول به لفظ «امر» وارد شده است که فرموده است «أَبْدَأُ بِالْفَرِيضَةِ» و

^۱ پس اگر بقای آن در محل دفن اول، موجب هتک باشد، به طریق اولی جایز می شود.

^۲ وسائل، ج ۷ ص ۴۹۰- ط آل البيت.

دویمی به جمله خبریه که فرموده «صَلَّيْنَهَا مَا لَمْ تَتَخَوَّفْ»^۱. پس بهتر آن است که صحیحه اول را حمل بر استحباب کنیم. یعنی افضل فردین واجب تخییری باشد، به جهت آن که استحباب انساب است به صیغه امر از جواز. پس طرح نشد و به هر دو حدیث عمل شد.

پس حاصل مرام این که: مقتضای دو اطلاق در این دو واجب موسع، این است که هر کدام را خواهی، پیش داری. و اصل برائت هم معاضد آن است. و [تا]^۲ دلیلی بر تعیین احدهما نباشد، از این اصل و قاعده بیرون نمی رویم. و چون در این مقام دو روایت صحیح وارد شده که ظاهر آن ها متناقض است، پس قاعده آن است که اولاً رجوع به مرجحات خارجه بکنیم و به آن عمل کنیم. و هرگاه هر دو [مساوی] باشند، قاعده آن است که عمل به تخییر کنیم. یعنی مختاریم که به هر یک از دلیلین عمل کنیم. و تخییر در عمل به احد دلیلین، غیر تخییر در اختیار تقدیم هر یک از واجبین است. به جهت آن که مقتضای اول این است که مجتهد هر کدام را اختیار کرد، واجب می شود عمل به او عیناً، بخلاف تخییر بین واجبین و تقدیم احدهما.

و به هر حال؛ تخییر مقدم است بر [جمع]^۳، به جهت آن که بر مطلق جمع (هر چند مشهور است بین علماء) دلیل واضحی نیست. و این که گفته اند «الجمع اولی من الطرح» علی الاطلاق، دلیلی بر آن قائم نشده. بلی هرگاه از خود دلیلین (مثل عموم و خصوص مطلق) یا از قرینه خارجی، وجه جمعی ظاهر شود، در آن جا جمع باید کرد. و چون در ما نحن فیه عمومات توسعه و اصل برائت، با عمل اکثر اصحاب، می تواند قرینه بود بر این که مراد در هر دو حدیث، جواز است و رخصت، نه وجوب. پس هر دو روایت را از

^۱ الوسائل، ج ۷ ص ۴۹۱ - و فیها «فصلها» بصیغه الامر ایضاً.

^۲ در نسخه: اما.

^۳ در نسخه: جمع.

ظاهر خود بیرون [می کنیم]^۱ و حمل بر رخصت می کنیم که از این جا تخییر بین عمل به هر یک از واجبین حاصل می شود مقدماً علی الاخر.

و هرگاه این معنی را به این ختم کردیم که: دلالت احدهما به صیغه امر است، و آن به استحباب انساب است، پس [حمل]^۲ می کنیم صحیحه اولی را بر استحباب؛ یعنی افضل فردین واجب تخییری. پس به این معنی جمع کردیم بین الدلیلین، و طرح هیچکدام نکردیم. فلیتدبر.

۱۷- سؤال: شیخ علی^۳ (ره) در حاشیه شرایع فرموده که «ادغام صغیر» واجب است.

آن کدام است؟

جواب: ظاهراً مراد از «ادغام صغیر» جائی باشد که مثلین جمع شوند و اول ساکن باشد و ثانی متحرک هر چند در دو کلمه باشند مثل «ذهب بکتابی» و «یدر ککم» و «یوجهه» و «یکرههن». یا هر دو متحرک باشند و در یک کلمه باشند؛ مثل «رد» و «مد»- به شرطی که الحاق در آن جا نباشد مثل «قردد»^۴ و «دردد»^۵ [که] الحاق به «جعفر» [می شود]. یا التباسی حاصل نشود چنان که در «سرر»- که علماء تصریف و قرائت، حکم به وجوب ادغام کرده اند در این جا. پس هرگاه کسی ادغام نکند، هر چند به هر دو حرف تکلم کند، نماز او باطل [خواهد] بود.

و ادغام کبیر، ادغام دو حرف در دو کلمه است که اول متحرک باشد، مثل «طبع علی

^۱ در نسخه: نمی کنیم.

^۲ در نسخه: حکم.

^۳ مراد، محقق کرکی (ره) است که در جامع الشتات، همیشه با این عنوان آمده است.

^۴ القردد: ما ارتفع من الارض.

^۵ کذا.

^۶ در نسخه: نخواهد.

قلوبهم» و «خذ العفو و أمر بالعرف» و «یعلم ما فیه». که در این جاها ادغام را جایز دانسته اند، نه واجب. و از این قبیل است «سلککم» و «مناسککم» که در حکم کلمتین اند.

و اما تشدید که فرموده اند که اخلال به آن باعث بطلان نماز است، مراد این است که احد طرفین اسقاط شود، به جهت آن که تشدید قائم مقام حرفی است.

و بدان که: علمای صرف در بسیاری از مواضع تصریح به وجوب ادغام کرده اند (و همچنین علمای قرائت) غیر این موضع که مذکور شد مثل ادغام متقاربین در بسیاری از مواضع. و از این باب است ادغام «دال قد» و «ذال اذ» و «تاء تأنیث» و «لام هل» و «بل» و «قل» در مثل «اذ [ذ] هب» و «اذ ظلموا» و «قد دخلوا» و «قد تبیین» و «قل لکم» و «قل ربکم» و «بل لا» و «بل ربکم» و «هل لنا» و «ربحت تجارتهم» و «ودت طائفة» و «انقلبتم دعوا الله».

و از این باب است نیز مثل «فرطت» و «احطت» و «بسطت»، به ابقای صفت استعلاء. و همچنین «ان لم نخلقکم» در ابقای صفت استعلاء. این ها همه را در اقسام ادغام صغیر می شمرند. و ظاهر این است که از این باب است ادغام لام تعریف در بسیاری از مواضع. و همچنین آن جائی که نون تنوین، یا نون ساکن، به حروف یرملون برسد، در بعضی با غنّه و در بعضی بی غنّه. و احوط بل که اظهر ترک [فک] آن ها است.

^۱ پس از چند سطر خواهد گفت: واجب است ادغام نون تنوین و نون ساکن در یرملون. بنابر این افزودن لفظ «فک» در این جا ضرورت دارد. و یا باید به صورت «اظهر عدم ترک آن ها است» تصحیح شود. و از قدیم هم گفته اند:

تنوین و نون ساکنه ادغام کن در یرملون

اظهار کن در حرف حلق در مابقی اخفاء بیار

اما امروز اطلاق این قاعده به زیر سؤال رفته است به ویژه در چاپ قرآن عثمان طه، که مدعی مالکیت زبان عرب

و بدان که: در مثلین، که اولی ساکن باشد، ادغام واجب است، الا در الفین، و الا در مثل «تؤول» و «تؤوی» و الا در همزتین در غیر مثل «سال» و «راث». و الا در مثل «قالوا» و «مالنا» و «فی یوم». و همچنین هرگاه در یک کلمه باشند و اولی متحرک باشد بدون وجود الحاق یا لبس، الا در مثل «حیّ» و «اقتل» که در این جا جایز است، نه واجب. و لام تعریف ادغام می شود و جوباً در چهارده حرف؛ لام، تاء، ثاء، دال، ذال، رای، زای، سین، شین، ص، ض، طا، ظا و نون. لام غیر تعریف ادغام او واجب نیست در چیزی، الا لام قل، و هل، و بل در راء، مثل «بل ران»، و «قل رب» چنان که دانستی.

و واجب است ادغام نون تنوین و نون ساکن در حروف یرملون در «راء» و «لام» بدون غنه، و در باقی با غنه.

و همچنین واجب است در جائی که «فاء افتعال» باشد «تا» و «ثا» را قلب به «طا» کنند که در این جا مثلین می شود مثل «اطَّلب» و همچنین در «ادْرک^۱». و بعضی دیگر مواضع هم هست که نادراً به آن ها احتیاج می افتد.

۱۸- سؤال: هرگاه کسی در حال غیظ بگوید که «به لعنت خدا گرفتار شوم اگر دیگر این کار را بکنم». آیا اگر بعد از آن، آن کار را بکند، بر او چیزی هست یا نه؟

جواب: یمین، به این عبارت منعقد نمی شود. خصوصاً در حال غیظی که او را بی اختیار کرده باشد. و در حنث و مخالفت آن، کفاره نیست. بل که کفاره در آن معلوم نیست.

۱۹- سؤال: کیفیت زیارت عاشورا را بیان کنید. و کیفیت زیارت ششم امیرالمومنین علیه السلام (که در تحفة الزائر مذکور است) هرگاه با زیارت عاشورا خواهند جمع کنند، بیان فرمائید.

^۱ در نسخه: اران.

جواب: حدیثی که در این باب وارد شده است، متشابه است و خالی از اشکال نیست. و لکن نظر به آن چه در نظر حقیر اظهر است (و موافق آن چیزی است که کفعمی ذکر کرده است) این است که هرگاه کسی خواهد زیارت عاشورا را بکند از دور، برود به صحرائی یا پشت بام بلندی، و اشاره کند به جانب قبر سید الشهداء علیه السلام و به آن حضرت سلام کند به هر نحو که خواهد. و همین قدر هم کافی است که بگوید «السلام علیک یا ابا عبدالله و رحمة الله و برکاته». و بعد از آن دو رکعت نماز بکند. و بعد از آن، زیارت عاشورا را بخواند. و بعد از آن، لعن و سلام که مذکوراند در کتب، هر یک را صد مرتبه بگوید. و بعد از آن، دعای سجده را به عمل بیاورد. و بعد از آن، دو رکعت نماز زیارت آن حضرت را نیز به جا آورده و بعد از آن، دعائی که وارد شده است بخواند.

و چون حدیثی که در زیارت ششم امیرالمومنین علیه السلام و زیارت عاشورا وارد شده (ظاهر این است که یک حدیث است) [که]^۱ جناب حضرت صادق علیه السلام هر دو را با هم کرده اند، بهتر آن است که زیارت عاشورا را با زیارت ششم، بکنند، خواه در نزد قبر حضرت امیرالمومنین علیه السلام باشد، یا نزد قبر ابی عبدالله الحسین علیه السلام باشد. و خواه در بلاد بعیده. و طریق آن این است که اول متوجه قبر امیرالمومنین بشود و زیارت ششم را بخواند تا آن جا که می فرماید «فَإِنِّي عَبْدُ اللَّهِ وَوَلِيُّكَ وَزَائِرُكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ». و شش رکعت نماز زیارت آن حضرت را به جا آورد. پس متوجه شود به جانب قبر سید الشهداء و زیارت کند آن حضرت را به همان روشی که ذکر کردیم.

۲۰- السؤال: قد یترائی ان کلمة «فیها» فی قوله علیه السلام، فی دعاء الکمیل «و ما کانت لاحد فیها مقراً و لا مقاماً» لغو، بل مفسد للكلام. انما یصح کلمة «فیها» علی

^۱ در نسخه: و.

قراءة الرفع في كلمتين؛ المقرّ والمقام، و تذكير لفظ كان.

الجواب: الذي يختلج بالبال في رفع الاشكال؛ أمّا على ما يوجد في بعض النسخ من ضمّ الميم في كلمتين، فواضح. لأنهما حينئذ اسما مفعول، لا اسما مكان، و لا مصدران ميميّان، سيّما مع عدم جواز حمل المصدر الميمي على الذات، كما صرّح به بعضهم. و اظهار الصلّة في المفعول جازي. فيقال «هذه الدار مدخل فيها، او مُخرَج منها». و يمكن تصحيحه على فتح الميم ايضاً حينئذ، بان يجعل الكلمتين مصدرين ميميّين بمعنى المفعول. اذ الذي لا يجوز حمله على الذات (على فرض تسليمه) هو اذا بقي على حقيقته. فتأمل فيه.

و يمكن تصحيحه ايضاً بجعل كلمة «فيها» ظرفاً مستقراً لاحد. يعنى لو لا الحكم [بتعذيب]^١ الجاحدين و خلود المعاندين، لما كانت النار مقراً لاحد كائن فيها، و لا مقاماً. يعنى لاحد كان فيها، او يكون فيها، او كائن فيها. يعنى قضى له بها، او سيدخلها، او مستحق لها.

و توضيحه: أنه يجعل الجملة، المعطوف عليها. يعنى: ما كانت النار مقراً و لا مقاماً لاحد من اهل النار المستحقين لها، حين جعلتها برداً و سلاماً. لأنه لا يبقى حينئذ نار حتى تصير مقراً و مقاماً، مع أنه وجب عليهم العذاب. فلا بدّ لهم من محلّ آخر. و حينئذ يوجّه التقييد بكلمة «فيها». اذ بعد جعلها برداً و سلاماً لا مانع ان تصير مقراً و مقاماً لغير المستحقين. فالمستحقون المقضيون عليهم بالنار هم الذين لا يكون النار بعد جعلها برداً و سلاماً، مقراً لهم [و] لا غير هم.

و قد يوجّه التقييد بكلمة «فيها» على تقدير جعلها ظرفاً مستقراً لاحد، بأنّه لولاه

^١ و في النسخة: بتعذيب.

لاختلاف الكلام. فان مفهوم الشرطية على تقدير عدم هذه الكلمة، أنه لما حكم بالتعذيب و الخلود، فيكون مقراً لكل احد، نظر[١] الى لزوم مطابقة المنطوق و المفهوم فى العموم و الخصوص (كما هو المشهور بينهم، فان خلاف الغزالي فى عدم عموم المفهوم، ضعيف راجع الى النزاع اللفظي) فلا بد ان يقيد بكلمة «فيها» حتى يصير المفهوم: فيكون مقراً لكل احد مستحق لها، مقضى بها عليه.

اقول: و الذى اعتبره الجمهور فى اعتبار المطابقة فى العموم و الخصوص، إنما هو بالنسبة الى موضوع القضية، لا كل ما يتعلق به فى الجملة الشرطية. ألا ترى ان مفهوم قوله عليه السلام «اذ كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ»، «اذ لم يكن قدر كر ليس حكمه أنه لا ينجسه شئ من الاشياء». و هو يصدق بأنه ينجسه شئ فى الجملة. و لذلك يتمسكون فى تعميم الاستدلال فى هذا المقال فى نجاسة الماء القليل مطلقاً، بعدم القول بالفصل. نعم اذا كان المراد بالماء فى المنطوق هو العموم، فلا بد ان يراد منه فى المفهوم ايضاً.

فلا ينافى عموم الحكم بنفى كونها مقراً و مقاماً (على فرض عدم الحكم لكل احد) ثبوت كونها مقراً و مقاماً لبعض الاحاد على فرض الحكم. مع ان المفهوم هنا مصرح به فى كلامه (عليه السلام) بقوله «لكنك تقدست اسمائك اقسمت» الى آخره.

و ما يترأى من كلام الامام عبد القاهر (على ما نقل صاحب التلخيص) من أنه لا يصح «ما اذا رأيت احداً»، لأنه «اذ» افاد تقديم المسند اليه اذا ولى حرف النفى تخصصه بالخبر اللفظي. فيصير معنى قوله «ما اذا رأيت احداً» ان غيره رأى كل احد. فهو [معلوم] ان ظاهره غير صحيح. و لهذا حمله كثير من الناس على أنه سهو من الكاتب. و الصواب

^١ و فى النسخة: مع.

«ما اذا رأيت كلَّ احد». فلا مدخلية له بحكاية المفهوم و المنطوق. بل هو كلام فى «[القصْد] قلباً او تعييناً» على ما توهم المخاطب. فانَّ المخاطب يعتقد وقوع الحكم على نهج خاص بعنوان العموم او بعنوان الخصوص، لكن لا يعلم انَّ المحكوم عليه من هو. و المتكلم ايضاً يتكلم على تقدير هذا الحكم نفيّاً و اثباتاً. فراجع كلامهم فى هذا المقام فى المطوّل، حتى يتضح الحال، مع انه واضح فى نفسه.

و يمكن تصحيحه ايضاً مع جعل الظرف لغواً متعلقاً بالكلمتين ايضاً باعمال لطف قريحة، و إعماق دقيق روّية. فأنه يستفاد من التأكيد بكلمة «كلّ» فى قوله عليه السلام «لجعلت النار كلّها برداً و سلاماً» ان بعض النار يصير برداً و سلاماً على غير هذا التقدير. كما وردت الاخبار المستفيضة فى صيرورة النار برداً و سلاماً على المومنين. كما يُشعر به قوله تعالى «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا»^٢ ايضاً. و كما هى كذلك للملائكة و خزنة جهنّم. فاستفيد من ذلك التأكيد ان النار قبل هذا الجعل متصف بجعل بعضها برداً و سلاماً. فالنار المشتمل على الحارّ و على البرد و السلام، غير النار الحارّ. فيحصل فى الكلام نوع استخدام. فلفظ النار فى الفقرات السابقة كلّها بمعناها الحقيقى، و فى قوله عليه السلام «لجعلت النار كلّها» هو ما يدخل فيه النار الحقيقى و ما جعل منها برداً و سلاماً. و فى قوله عليه السلام «و ما كانت» ايضاً يراد بها النار الحقيقى. فيصير المعنى: ما كانت النار الحقيقى مقرأً لاحد من الناس فى النار التى هى اسم لموضع مشتمل على النار الحقيقى و النار المتبدل بالبرد و السّلام.

و ان شئت قلت: المراد بالنار الاول، هو النار الحقيقى ايضاً، لكن مع قابلية تبدل كلها بالبرد و السلام، و كونها ذات جهتين؛ من جهة بقائها على حقيقتها و خاصيتها الذاتية، كما

^١ و فى النسخة: القصر.

^٢ الآية ٧١ السورة مريم.

هو للكفار. و من جهة تبديلها بالبرد و السلام، كما هو للمؤمنين. و المراد بضمير «كانت» النار الحقيقي مع اتصافها ببقائها على ما هي عليه من الحقيقة و الخاصية. فيكون التأكيد بلفظ الكل، تأكيداً لحوال النار، لا لأجزائها. بخلاف الاحتمال المتقدمة، فإنه كان فيه تأكيداً للأجزاء.

لا يقال: فعلى هذا لا يحتاج الى اخراج كلمة «النار» في قوله «لجعلت النار» عن معناها الحقيقي.

لأننا نقول: يستفاد من التأكيد حينئذ ان اعتبار [المتقابلتين]^١ معتبر في كلمة النار ليقبل الاتصاف بالحقيقة الاصلية و الخاصية الذاتية في بعض الاحوال دون بعض. [١] و^٢ بالنسبة الى بعض الاشخاص دون بعض. و لا ريب ان النار حقيقة في المهية المطلقة، الا ما اعتبر فيه هذا الاعتبار. و التأكيد انما يصح مع اعتبار هذه الحيثية، فيصير معنى مجازياً لكلمة النار حينئذ. سلمنا كونها حقيقة حينئذ ايضاً، لكن المغايرة التي هي مناط الاستخدام، حاصل باعتبار الحيثيتين، و لا مناص عن اعتبارهما.

و حينئذ توجيه الظرفية، أنه «لولا الحكم المذكور لجعلت النار التي بعض احوالها الحرارة و الحرقه، و بعض احوالها البرودة و السلامة، برداً و سلاماً في جميع حالاتها و اوقاتها. و ما كانت النار مع اتصافها بالحرارة و الحرقه التي هي حاصلة في جملة حالات النار بالاعتبار الاول، مقراً و لا مقاماً لاحد.

^١ و في النسخة: المقابلتين.

^٢ توضيح: مراد المصنف (ره) هو التقابل في كلا الاحتمالين؛ الاحتمال الاول هو «تبعض النار و كون بعضها معذباً و بعضها برداً و سلاماً» كما سماه بالاحتمال المتقدمة. و الاحتمال الثاني هو تبعض الناس بالنسبة الى النار، فبعضهم يعذبون بها، و بعضهم لا يعذبون.

فلا يصح لفظة «و» و لا بد من لفظة «او» اشارة الى الاحتمالين.

و لا يخفى انّ هذا الحال ايضاً مبنيّ على جعل الجملة المعطوفة متفرّعة عليها. و ظنّي انّ هذا الوجه، اوجه الوجوه، بل هو متعين بينها. و لكن يحتاج الى استقامة طبع و [تدقيق] في النظر.

و ربما يوجّه المقام بجعل الكلام من باب «التجريد» في قولهم «الكلمة لفظ وضع لمعنى» انّ الوضع مستلزم للمعنى حقيقة. و لم احصل معناه فانه لا معنى للتجريد البديهي هنا، لعدم انطباقه على مراده و لا [يجرى] فيه التجريد اللغوي. كما في الوضع، على ما لا يخفى. فتأمل.

٢١- سؤال: ان مخفّفه از مثقله را در ضابطه قراءه، اظهار است يا ادغام؟-

جواب: نون را در «لام» و «راء» ادغام کنند، و همچنين ساير مواضع ادغام و اظهار را بر طريقه معروفه مراعات کنند. والله العالم.

٢٢- السؤال: روى الصدوق فى العيون: «عَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، عَنِ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ مَا بَالُ الْقُرْآنِ لَا يَزْدَادُ عَلَى النَّشْرِ وَالِدَّرْسِ إِلَّا غَضَاضَةً؟ فَقَالَ: لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَجْعَلْهُ لِيُزَمَانَ دُونَ زَمَانٍ وَلَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^١ ما وجه هذا التعليل؟

الجواب: الذى يختلج بالبال فى بادى الحال الى ان يقع التأمل التام؛ ان الكلام المكرر و المعنى المرّد [اذا] ذكر فى اللسنة و الكتب المتداولة عند الكل، مما لا يحصل الاقبال اليه غالباً لاغلب الناس، كما هو مشاهد. فلو كان مفاد القرآن ما استفاد جماعة فى زمان لا غير، فربما يكتفى بالاستشهاد فى اللسنة و الكتب نقلاً بالمعنى، و لا يرغب النفس الى

^١ و فى النسخة: قد هو.

^٢ و فى النسخة: لا يجرى.

^٣ العيون، ج ٢ ص ٨٧.

التفكر فيه ثانياً و ثالثاً لاستفادة شئ جديد. فلذلك جعل الله تعالى بحيث كلما راجع انسان واحد في اغراره في زمان بعد زمان، فيحصل له في كل زمان ما لم يحصل له في الاول. و كذلك كل شخص و طبقة من المتدبرين بعد الاشخاص الاولى.

فلما كان كونه مقصوداً اليه و مرغوباً فيه في التأمل و التدبر فيه، و الاستفادة منه في كل آن و كل شخص مطلوباً له تعالى [فجعل] ^١ بحيث كلما تدبر فيه يحصل فائدة جديدة [لتشفاق] ^٢ النفوس اليه و تلقوه بيد القبول و الرغبة. و يحصل بذلك وجه آخر للاعجاز، يبقى بقاء الدهر ايضاً. والله العالم.

۲۳- سؤال: در بعضی از کتب معتبره (مثل حدیقه الشیعه) مضبوط است که: از جمله توقیعات حضرت صاحب (عجل الله تعالی فرجه) این است که «مَنْ سَمَّانِي فِي مَجْمَعِ النَّاسِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ» ^٣. آیا این دلیل بر حرمت است؟ یا تشدید کراهت و اهتمام احترام نام او علیه السلام؟

جواب: اخبار منع از تسمیه آن جناب بسیار است، حتی آن که کلینی (ره) به سند صحیح از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است که فرموده: «صَاحِبُ هَذَا الْأَمْرِ لَا يُسَمِّيهِ بِاسْمِهِ إِلَّا كَافِرٌ» ^٤. و همچنین در احادیث دیگر نیز تصریح به حرمت ذکر اسم آن جناب شده. و لکن آن چه از سایر اخبار مستفاد می شود این است که این از باب تقیّه و اتقاء است در زمان های اوایل تولد آن جناب و ازمنه متقاربه آن از زمان های غیبت آن جناب. چون همیشه فراعنه [و دشمنان] آل محمد (صلی الله علیه و آله) در اطفاء نور الهی

^١ و فی النسخة: فيجعل.

^٢ و فی النسخة: لتشفاق.

^٣ وسائل، ج ١٦ ص ٢٤٢ ط آل البيت.

^٤ کافی (اصول) کتاب الحجّة، ج ١ ص ٣٣٣ ط دار الاضواء.

می کوشیدند چون شنیده بودند که آن جناب صاحب الامر علیه السلام، پر خواهد کرد زمین را از عدل و داد بعد از آن که پر شده باشد از ظلم و جور.

و اهل سنت هم این حدیث را روایت کرده اند و در اخبار ایشان هم تصریح به این که اسم آن جناب موافق اسم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، موجود است. و محی الدین اعرابی که از جمله اعظم مشایخ ایشان است، در **فتوحات** در باب سیصد و شصت و ششم گفته است که: «انّ لله خلیفةً یخرج من ولد رسول الله و ولد فاطمة، یوالی اسمہ اسم رسول الله، جدّه الحسین بن علی» تا آخر آن چه گفته است^۱. و به این سبب بعضی گمان کرده اند که محی الدین شیعه است، و چنین نیست و بیان آن را در بعضی از رسائل ذکر کرده ام^۲.

و بالجمله: به این سبب ها، فرعون آن زمان در طلب آن جناب بیشتر سعی بود. و لهذا آن حضرت را مخفی داشتند و نهی کردند شیعیان را از ذکر اسم شریف آن حضرت، و از مکان آن حضرت. و در بعضی اخبار تصریح شده است به علت [منع از] ذکر اسم، به این که چون در نزد سلطان چنین محقق شده است که آبا محمد یعنی امام حسن عسکری از دنیا رفت و اولادی از او باقی نماند، پس هرگاه اسم او را ببرند، او در طلب او خواهد در آمد. پس بترسید از خدا و زبان نگاه دارید از ذکر اسم او.

و الحاصل: وجه منع، ظاهراً همین است. و اما در امثال زمان ما؛ پس ظاهراً مانعی از

^۱ سپس در آخرین کتابش یعنی «فصوص» مدعی شد که خودش همان مهدی است. رجوع کنید «محی الدین در آئینه فصوص» ج ۱.

^۲ محی الدین حتی مسلمان سنی هم نیست. او یک مسیحی جاسوس، و جاده صافکن جنگ های اندلس، جنگ های صلیبی مرکزی و حمله مغول بود. در کتاب «محی الدین در آئینه فصوص» ج ۲ با بیست و یک دلیل این ماهیت او را روشن کرده ام. سپس در مقاله ای تحت عنوان «دلیل بیست و دوم- کابالیست بزرگ که کابالیسم را در میان مسلمانان نفوذ داد» بیشتر روشن کرده ام. رجوع کنید سایت بینش نو - www.binesheno.com

برای آن نمی دانم. و اگر تصریح به اسم نشود و اکتفا به لفظ «حجة» بشود احوط خواهد بود. والله العالم.

۲۴- سؤال: از اخبار و آیات معلوم می شود که هر چه صادر میشود از طاعات و معاصی، به قضا و قدر الهی است. و فرموده است که به قضاء الهی راضی خواهد بود. پس چرا خودش به قضای خودش راضی نیست «وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ»^۱؟

جواب: قضا بر معانی بسیار اطلاق می شود، و اغلب اوقات در امثال این مقامات، یا علم الهی است، یا حکم و اراده جازمه الهی. و آن چه دلالت می کند بر این که «افعال عباد به قضای الهی است» باید محمول باشد بر علم الهی. و چون علم علت فعل نمی شود، عیبی^۲ لازم نمی آید. و اگر حمل کنیم بر حکم، «جبر» لازم می آید. و مستلزم ظلم است.^۳ و آن چه دلالت می کند بر وجوب رضا به قضای الهی، مناسب آن است که حمل شود بر احکام و ارادات الهی. چنان که در امور تکوینی^۴ حاصل است مثل ارزاق، و اولاد، و حیات، و موت، و امثال آن ها.^۵

^۱ آیه ۷ سوره زمر.

^۲ در نسخه: و عیبی.

^۳ و اگر حمل کنیم بر علم، تفویض لازم می آید. و این مستلزم خروج بخشی از حوادث (اعمال انسان ها) از حکومت و سلطه الهی است. پس فرار از جبر نباید موجب سقوط در تفویض باشد که «لَا جُبْرَ وَلَا تَفْوِضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» از اصول مسلم مکتب قرآن و اهل بیت(ع) است.

فرمایش میرزا(ره) تمام نیست و بنده حقیر گمان می کنم که جان مطلب را در کتاب «دو دست خدا- قضا و قدر» بیان کرده ام.^۴ شگفت است؛ محقق قمی(ره) با این بیان «افعال ارادی انسان» را کاملاً از قلمرو حاکمیت خدا خارج کرده و کاملاً انسان را در افعال ارادی خودش و به سر خود رها شده، می انگارد. و این عین «تفویض» است که معتزله به آن معتقد هستند. و مسئله خیلی دقیق، ظریف و پیچیده است، که باید از سقوط به باور اشعریان از یک طرف، و از سقوط به باور معتزلیان از طرف دیگر، بر حذر بود. و شرح این مطلب در همان کتاب.

^۵ همین امور نیز درباره انسان، خارج از «امر بین امرین» نیست. و نباید دست روی دست گذاشت و به انتظار رزق قضائی الهی نشست.

و اساساً جراحی میان افعال و رفتارهای انسانی، محال است و همگی مشمول امر بین امرین هستند.

پس رضای به کفر، به معنی این که چون حق تعالی حکم کرده و اراده لازم کرده که فلان کس کافر باشد [پس کفر او] لازم است، صحیح نیست. و رضای به کفر به معنی رضای به علم الهی که فلان کس کافر (هرگاه خواهد) شد، هم بی معنی است. پس منافاتی میان آیات و اخبار نیست. و تفصیل کلام مقامی دیگر دارد.

پس صحیح است که خدا راضی به کفر بندگان نیست. هر چند عالم است که ایشان کافر می شوند به اختیار خود^۱.

۲۵- سؤال: بیانات و تأویلات صاحب وافی در خصوص احوال موتی، و عالم برزخ، و

عذاب قبر، و منکر و نکیر، حق و واقع است یا نه؟-

جواب: این تأویلات باعث اضلال قاصرین، و از بابت تلاعب به دین مبین است. و هرگاه شبهه در حق صاحب این تأویلات راه نداشته باشد، مظنه تکفیر صاحب آن خواهد بود. زنهاری که پیرامون آن ها نگردید. والله العالم.

۲۶- سؤال: نکته در وضع ظاهر موضع ضمیر در این آیه شریفه چه چیز است؟:

«حَتَّىٰ إِذَا أَتَىٰ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَ أَهْلَهَا»^۲.

جواب: ذلك لان المقصود بالذات (والله يعلم) لعله بيان حال اهل القرية. و ان الغرابة حصل لموسى انما كان لاجل كون الاهل غير مقبلين للاحسان، و مع ذلك فالخضر اقام جدارهم. فكان غرض الخضر ملاقات اهل القرية لظهور هذا الامر، لانفس القرية. فعلى هذا اذا قيل «استطعماهم» يصح، و لكنه لا يفيد ورود القرية ايضاً. لان «اهل القرية» قد يطلق على اهلها مع كونهم فى قرية اخرى. و مع الاضافة الى الضمير يحصل الاشعار

^۱ درست است «به اختیار خود». اما «نه به تفویض». و مهم بیان فرق میان «اختیار» و «تفویض» است که مصنف (ره) به آن توجه نمی فرماید. و کتاب «دو دست خدا» برای توضیح این «اصل مهم» تدوین شده است.

^۲ آیه ۷۷ سوره کهف.

بكون الـاهل فى القرية. كما لا يخفى.

فان قولنا «حبّ رمانك خير من حبّ رمانى»، يحتـمـل معنيين؛ احدهما ثبوت رمان للمخاطب ورمان للمتـكـلم، واردة الترجيح بين حـبـتـهـما. و الثانى عدم ثبوت الرمان [لهما]^١ و حينئذ فكان «حبّ الرمان» علماً لهذا الحب الخاص [مع]^٢ قطع النظر فيه عن الاضافة^٣. و هذا الاستعمال غير متحقق فى ما لو اضيف الى الضمير. فيتعين فيه المعنى الاول.

بخلاف ما لو قيل «استطعماهم» فان ضمير الجمع يرجع الى اهل القرية، و اهل القرية قابل للمعنيين، فلا يفيد ملاقات الـاهل فى القرية.

و الحاصل: ان المراد ورود القرية و الـاهل كليهما و السؤال عن الـاهل فى القرية. و بذلك تحقق ان المراد فى قوله تعالى «اهل قرية» هو الاضافة بالمعنى الاول، يعنى ملاحظة وجود القرية و حصولهم فيها. و اذا تحقق هذا فيخلص ضمير «فيها» ايضاً عن الاستخدام. لانه لو كان المراد بـ«اهل القرية» نظير «حبّ الرمان» بالمعنى الثانى فيكون كلمة واحدة و يلزم مرجع الضمير الى جزء الكلمة. و هو معنى مجازى للكلمة، فيكون نوعاً من الاستخدام.

و بالجملة: لو قيل «اذا اتيا اهل قرية استطعماهم» لا يفيد ورود القرية، لاحتمال ارادة الاضافة، من باب «حبّ رمانك» بالمعنى الثانى، و على ارادة هذا المعنى يلزم الاستخدام فى الضمير فيفوت المطلوب من ورود القرية ايضاً. و لو قيل «اذا اتيا اهل قرية استطعما

^١ و فى النسخة: لها.

^٢ و فى النسخة: و.

^٣ اى: مقصود المتكلم من الاضافة ليس مالكيتهما الرمانين، بل مراده تعيين نوعين من الرمان و ترجيح احدهما. كأنه يقول

«حبّ هذا خير من حبّ ذاك». و هذا يصحّ على الاستخدام.

اهلها» لحصل الخلاص عن المحذورين و يفيد^۱ المقصود من اهتمام الاعلام بحال اهل القرية، و ان المقصود بالذات بيان حال الاهل، [فحصل^۲] في ما ذكره تعالى بابلغ بيان و افصح تبيان. والله العالم.

۲۷- سؤال: ميرزا سيّد علي ساكن كربلا را مجتهد عادل مي دانند؟ كه كتاب او در اين جا هست به آن عمل شود؟

جواب: بلي عمل به كتاب ايشان جايز است هرگاه كسي جزم به مراد ايشان داشته باشد. اما هرگاه به اجتهاد خود ظني حاصل كني كه مراد چه چيز است، پس آن مشكل است. و معلوم نيست كه اين بهتر از تقليد ميت باشد، يعني در مسئله [اي] كه جزم به رأي ميت در آن داشته باشي. والله العالم.

۲۸- سؤال: سؤال قبر از براي انبياء و ائمه (عليه السلام) مي باشد يا نه؟ و تفاوتی در سؤال آن ها هست يا نه؟

جواب: هر چند آخوند ملاّ محمد مجلسي(ره) فرموده «تفكر در اين مسئله ضرور نيست»، اگر چه اظهار عدم سؤال است لکن مقتضای عمومات اخبار و خصوص بعضی از «كلمات صدق [آثار]^۳» ايشان اين است كه از براي ايشان هم سؤال باشد. چنان كه «دعای سحر ابو حمزة ثمالی» دلالت بر آن دارد آن جا كه فرموده است «أُبَكِّي لِسُؤَالِ مُنْكَرٍ وَ نَكِيرٍ إِيَّايَ». و آن چه بعضی گفته اند كه امثال اين گفتارها از معصومين از براي تعليم و ارشاد ديگران است، وجهی ندارد. و وجه آن را در جاهای ديگر بيان کرده ام.

بلي: تفاوت ما بين ايشان و ديگران البته مي باشد. بل كه در ميان ساير مومنان هم از

^۱ و في النسخة: و لكن لا يفيد.

^۲ و في النسخة: فالمخضر. - توضيح: اي فحصل المقصود..

^۳ در نسخه: آیات.

حیثیت کیفیت و کمیت هر دو. و ظاهر این است که فشار قبر از برای معصومین علیهم السلام نیست، بل که مجزوم به است. بل که از بعضی اخبار بر می آید که از برای [مؤمن نیز] ^۱ نباشد. [لکن] ^۲ منافی اخبار کثیره است. و ممکن است جمع به این که: فشار شدید نباشد، یا از برای مومنان کامل، نباشد. لکن حکایت فاطمه بنت اسد و رقیه (و این که جناب نبوی صلی الله علیه و آله، در قبر فاطمه خوابید که فشار از برای او نباشد. و همچنین از جناب اقدس الهی خواهش کردند که رقیه را به ایشان ببخشد و فشار به او نرسد) منافاتی با این جمع دارد. و همچنین حکایت سعد بن معاذ، به جهت آن که ایشان [از] اکمل مومنان بودند.

۲۹- سؤال: «حَبَّ عَلِيٍّ حَسَنَةٌ لَا يَضُرُّ مَعَهَا سَيِّئَةٌ» ^۳ چه معنی دارد؟

جواب: این حدیث شریف بر ظاهر خود باقی نیست. و به هر حال باید در آن تصرف کرد. و از این قبیل در احادیث بسیار است مثل «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي وَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ عَذَابِي» ^۴. و «مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ» ^۵. و امثال این ها. و اکثر این اطلاقات مقید و مخصّص اند به شرایط آن ها. چنان که حضرت رضا علیه السلام فرمود: «و لکن بشروطها و انا من شروطها» ^۶.

پس ما می گوئیم که: مراد این است که محبّ علی بن ابی طالب علیه السلام، منشأ دخول بهشت می شود. و محب آن جناب مخلّد در آتش نخواهد بود، هر چند به سبب

^۱ در نسخه: مؤنر.

^۲ در نسخه: بلکه.

^۳ عوالم الثالی، ج ۴ ص ۸۶

^۴ التوحید (الصدوق) ص ۲۵.

^۵ ثواب الاعمال ص ۷- فقه الرضا(ع) ص ۳۹۰.

^۶ التوحید (الصدوق) ص ۲۵.

معاصی مستحق قدری از عذاب بشود. پس معصیت و سیئه، مضر در دخول بهشت نیست. بخلاف دشمن علی بن ابی طالب علیه السلام، که هر چند طاعت بکند نفعی به او ندارد و منشأ خلاصی از عذاب نیست. چنان که در تتمه حدیث فرموده اند «و بغض علی سیئه لا تنفع معها حسنة». و احادیث بسیار شاهد این مطلب است.

و ما می گوئیم که: مراد آن است که محبت کامل آن جناب منشأ این معنی می شود که معصیت نکند. زیرا که هر کس که کسی را دوست داشت، مخالفت و معاندت با دوست آن دوست، نمی کند. و کسی که آن جناب را به حقیقت شناخت و محبت کامل به هم رساند، معصیت الهی نمی کند.

بلی: چون عصمت مخصوص معصومین (علیهم السلام) می باشد، پس مراد آن خواهد بود که [محب]^۱ علی به محبت کامله، پیرامون کبایر نمی گردد، و اگر از او صغیره سر زند، ترک کبایر کفاره آن ها می شود. پس سیئه به او ضرر نمی رساند. و چون وقت تنگ و مجال نبود، به همین اکتفا شد. والله العالم.

۳۰- السؤال: قال الله تعالى: «و نادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً»^۲ ما وجه تقييد الوعد في القرينة الاولى و حذف ضمير جمع المخاطب في الثانية [فهلاً] قال تعالى «ما وعدكم ربكم» كما قال «وعدنا ربنا»-؟

الجواب: قد يقال ان وجهه ان وعد الجنة مختص بالمومنين، و وعد النار لا يختص بالكفار، بل يشمل فساق المومنين. و فيه: ان المنادين من اصحاب الجنة ان كانوا هم المومنين الذين لم يدخلوا النار ابدًا، و المخاطبين من اهل النار هم الكفار، فيصح «وعد

^۱ در نسخه: محبت.

^۲ الآية ۴۴ السورة الأعراف.

ربكم]»^١ و «وعدكم» كلاهما، بارادة تعلق الوعد بالخلود فيهما لهما معاً. وكذلك يصح ان كان المنادون اعم ممن سبقهم دخول النار في الجملة لفسقهم. [و] المخاطبون اعم من الكفار و يشمل فساق المومنين الذين ينتهي امرهم الى دخول الجنة. لتساوى وعد دخول الجنة في الجملة، و وعد دخول النار في الجملة بالنسبة [اليهما]^٢. و كذلك يصح اذا كان المنادون المومنين المخلدين في الجنة و المخاطبون الاعم، لصحة اضافة الوعد اليهم جميعاً، أما بالنسبة الى المومنين المخلدين، فخلودهم في الجنة. و أما بالنسبة الى المخاطبين، فبالدخول في النار في الجملة وان كان بعنوان الخلود بالنسبة الى بعضهم و بالتعذيب في برهة بالنسبة الى آخرين. و كذلك يصح اذا كان المنادون اعم من المخلدين و المسبوقين بالعذاب، و المخاطبون الكفار المخلدين. لصحة ان الوعد بالخلود في النار مختص بهم^٣.

و الذي يخالجنى في وجهه، ان المراد بالوعد هنا ليس خصوصية دخول الجنة و النار. بل مطلق ما وعده من البعث و الحشر و الحساب و المجازات؛ ان خيراً فخير، و ان شراً فشر. و هذا لا اختصاص له باصحاب النار، بل الكل فيه سواء. و من هذا الباب قوله تعالى «وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ»^٤. فان المراد من الوعد هنا ليس مجرد دخول النار، بل مطلق ما اخبر به عما بعد الموت. و هو

^١ و في النسخة: و عدربنا. - توضيح: ليس البحث في «و عد ربنا». بل السؤال أنه لماذا قال «وعد ربكم» و لم يقل «وعدكم ربكم» كما قال «وعدنا ربنا».

^٢ و في النسخة: اليها.

^٣ فتم كلام المصنف (ره) الى هنا في أنه كان يصح كلا العبارتان، أي: «وعد ربكم» و «وعدكم ربكم». و يستنتج من ذلك ان التوجيه بان «وعد الجنة مختص بالمومنين، و وعد النار لا يختص بالكفار» ليس بصحيح.

فبعد ابطال التوجيه المذكور، يأتي بتوجيه آخر و يقول: و الذي يخالجنى... فلاحظ حتى تأتي تعليقنا التالية.

^٤ الاية ٢٢ السورة ابراهيم.

اعمّ من ذلك ايضاً.

و المراد من قوله تعالى حكايةً من اهل الجنة «ما وعدنا» التغليب بارادة المخاطبين معهم. كما هو متعارف في ضمير المتكلم مع الغير. بخلاف ضمير الجمع المخاطب فلم يُعهد فيه هذا التغليب و التعميم.

و مع تسليم ان يكون المراد من [ال]وعدة، خصوص الثواب و دخول الجنة بسبب الايمان و الطاعات، و يكون المراد بيان اظهار اهل الجنة بسرورهم و القاء الحسرة و الندامة على قلوب اهل النار، و تقريرهم على تصديق ما كانوا ينكرونه في الدنيا من مواعيد الله، يعنى انا وجدنا ما وعدنا ربنا من اعطائه الجنة في ازاء طاعته، فهل وجدتم ما وعدكم من ادخاله النار في معصيته.

فيكون النكتة في حذف ضمير المفعول عن قوله «وعدكم» ان استفهام حصول الوعد المعين المتعلق بالمكلفين (و ان كان تقريرياً و ليس على حقيقته) موهم لاحتمال وقوع الخلاف في ميعاده تعالى، بخلاف استفهام حال مطلق الوعد بالنسبة الى مطلق عباد الله. فانه ليس فيه هذا [الايهام]¹. فانهم كانوا سئلوا هل دخلتم في زمرة من اوعده الله النار ام لا. لا ان الوعدة التي وعدها الله في خصوصكم هل وقعت ام لا².

¹ و في النسخة: الابهام.

² اعلم ان السؤال من مسائل المعاني و البيان و البديع. يقول السائل: في الاية قضيتين، كلناهما تدوران مدار الوعد؛ هذا وعدة الله لهؤلاء المومنين، و ذاك وعدة الله لاولئك المجرمين. فينبغي ان يكون التعبير عن كليتهما به عبارتين متساويتين. فلما ذا فرق بينهما؟

فلاحظ اولاً الفرق في القضيتين: القضية الاولى: «فَدُّ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا». و القضية الثانية «فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا».

ففي القضية الاولى فضيلتان و هما الاعطاء بـ«قد»، و اضافة الوعد الى ضمير «نا». و ليس في القضية الثانية كلمة «قد» و الاضافة الى ضمير «كم». فما النكتة في هذا الفرق و الامتياز؟ ←

۳۱- سؤال: بعضی از اطفال سادات را گرگ می خورد، منافات با حدیث حضرت رضا (علیه السلام) و زینب کذابه دارد که «لحم اولاد فاطمة (علیها السلام) حرام علی السباع»-؟

جواب: این مسئله محتاج است به تمهید مقدمه. و آن این است که: انتساب و قربات رحمیه دو اطلاق دارد؛ یکی انتساب و ارتباط نفس الامری، که مقتضای آن این است که باید در نفس الامر نطفه شخص خاصی مثلاً در رحم امرئه مخصوصه [ای] بر وجه حلال قرار گرفته و از آن ولدی متکوّن شود. و این فرزند، فرزند نفس الامری آن شخص است. و دویم: انتساب و ارتباط ظاهری است که در ظاهر، حکم به انتساب و «ولد بودن» می شود، گو در نفس الامر نباشد. و این معنی به مجرد استفاضه، و فراش، و تعارف، و اقرار، و امثال آن حاصل می شود. و این ها هیچیک مفید انتساب نفس الامری نیستند. پس هرگاه (العیاذ بالله) کسی با زن شخصی زنا کرده باشد، در حال امکان وصول زوج به آن زن، با امکان لحوق ولد به زوج شرعاً، آن فرزند ملحق است به زوج، نه به زانی، چنان که مدلول حدیث متفق علیه، است که «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَ لِلْغَايِرِ الْحَجَرِ»^۱. و هر چند آن نطفه در نفس الامر از زانی باشد، در ظاهر حکم می شود به آن که فرزند زوج است. و همچنین هرگاه محتمل باشد که آن زن در حمام گرمی نشسته باشد و نطفه مرد اجنبی بر

→ الجواب: هذا من مصادیق «حسن الاطناب» للكلام المحبوب خصوصاً عند التخاطب مع المحبوب، او ذكر محبة المحبوب. كما مثلوا له اطناب موسى (ع) الكلام حين سئله ربه «وَمَا تَلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى» قال «هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَ أَهْسُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَ لِي فِيهَا مَأْرَبٌ أُخْرَى»- راجع المطول.

فالوعد في القضية الاولى، محبوب و اعطاء من محبوب. فجاءت باطناب و تزئین. و الوعد في الثانية عذاب و بلاء من قهار ذي انتقام. فينبغي الاختصار فيه. فلا حاجة في الجواب الى تفصيلات التي ذكره المصنف (ره). نعم هي اباحت دقيقة، مفيدة، تحكى عن دقته و نبوغه قدس سره، لكنها خارجة عن منساق الجواب للسؤال.

^۱ وسائل، ج ۲۱ ص ۱۶۹- ط آل البيت.

آن جا ریخته باشد و بی خبر جذب آن به رحم حاصل شده باشد. و همچنین غیر از این احتمالات.

پس محض فراش و استفاضه و شیوع، منشأ حکم به فرزند بودن می شود. و بر او جاری می شود احکام مثل میراث، و حکم به سیادت فرزند هرگاه زوج سید باشد. هر چند آن نطفه در نفس الامر از غیر سیدی باشد. زکات بر او حرام می شود، و خمس از برای او حلال می شود. و همچنین سایر احکام.

و هرگاه این مقدمه را دانستی، بدان که: ظاهر صورت سؤال که «بعضی اطفال سادات را گرگ می خورد»، این است که بعضی اطفال سادات که در ظاهر، حکم به ولد بودن آن شده است به سبب فراش و استفاضه و امثال آن، نه ولد نفس الامری. و اگر بگوئی که ما فرض می کنیم که این نطفه بعینه نطفه پدر سید او است و یقین حاصل کرده ایم به این که آن احتمالات در این نیست. جواب می گوئیم: که بر فرضی که این معنی را نسبت به این فرزند توانی یقین کرد. [در] سایر پدران او چگونه دعوی می توانی کرد، بلکه نطفه یکی از اجداد او نطفه غیر سیدی بوده که شرعاً حکم به سیادت شده بوده، نه در نفس الامر، و این فرزند از او به هم رسیده.

و این منافات ندارد با حکایت زینب کذابیه. به جهت آن که در آن حدیث شریف چنین فرموده اند: «فَإِنَّ مَنْ كَانَ حَقًّا بَضْعَةً مِنْ عَلِيٍّ وَ فَاطِمَةَ فَإِنَّ لَحْمَهُ حَرَامٌ عَلَى السَّبَاعِ»^۲. یعنی هر کس در نفس الامر پاره [ای] باشد از علی و فاطمه، گوشت او بر سباع حرام است. چنان که حضرت امام رضا علیه السلام چنین بود و سباع به آن جناب اذیت نرساندند. بل که به جهت آن جناب تذلل و تواضع کردند.

^۱ در نسخه: و.

^۲ بحار، ج ۴۹ ص ۶۰.

و جواب های دیگر هم به خاطر می رسد لکن نه وقت به آن وفا می کند و نه مقام اقتضا می کند. ان شاء الله تعالی همین جواب در رفع شبهه کافی است.

و بر همین معنی حمل باید کرد حدیثی را که در **کشف الغمّه** از حضرت کاظم (علیه السلام) روایت کرده است که آن حضرت از برای آن شیر نر دعا کرد که عسر و ولادت ماده اش آسان شود. و فرمود که فرزند نری از برای تو متولد می شود. پس آن شیر نیز آن حضرت را دعا کرده گفت «فَلَا سَلْطَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَ عَلَي ذُرِّيَّتِكَ وَ عَلَي أَحَدٍ مِنْ شِيعَتِكَ شَيْئًا مِنَ السَّبَاعِ»^۱. پس آن حضرت فرمودند آمین. پس استجابت دعای آن حضرت در حق ذریه واقعی نفس الامری خواهد بود. و همچنین مراد به شیعه، شیعه واقعی است که مانند کبریت احمر است. پس بنا بر [این]، خوردن سباع کسی را که موسوم باشد به سیادت در ظاهر شرع، یا معروف باشد به تشیع، منافات با این دو خبر نخواهد داشت^۲. والله العالم.

^۱ کشف الغمّه، ج ۲ ص ۲۲۷ ط بنی هاشمی.

^۲ با این که میرزای قمی (ره) از علمای بزرگ و متخصص در علوم مختلفه است، پاسخ این سؤال کلامی و اعتقادی را، در قالب و بستر فقهی قرار داده است.

اکنون که قرار است با این گونه حدیث ها با تسامح برخورد شود و در سند و محتوای آن ها مته روی خشخاش گذاشته نشود، بهتر این است حدیث دیگر از این نوع را هم به یاد بیاوریم: آن گاه که فرزندان یعقوب (ع) مدعی شدند که یوسف را گرگ خورده، پیراهن او را آلوده به خون کردند، و نیز گرگی را گرفته و دهنش را به خون آلودند، و به حضور یعقوب (ع) آوردند. گرگ گفت: ای پیامبر خدا گوشت انبیا، و فرزندان انبیا، بر ما گرگ ها حرام است من یوسف را نخورده ام.

پس با صرف نظر از حدیث کشف الغمّه، (که خود جای سخن دارد که حتی با تسامح هم قابل حل نیست)، جمع میان دو حدیث چنین می شود که گوشت معصومین (انبیا، و ائمه) بر سباع حرام است، و رفتار سباع با امام رضا علیه السلام از این باب بوده است. و گوشت «بضعه علی و فاطمه علیهما السلام» پاره تن آن دو بزرگوار» نیز بر سباع حرام است. مراد از «بضعه» فرزند مستقیم است نه نوه و نبیره و... و لذا نام آن دو بزرگوار را آورده، و فرموده بضعه ائمه. و در متن حدیث ماجرا، تصریح شده است که زینب کذابه ادعا می کرد که همان حضرت زینب دختر امیرالمؤمنین علیه السلام است.

در نتیجه این حدیث شامل سادات و همه اولاد نفس الامری ائمه نیز نمی شود. و گرگ سادات و فرزندان سادات را می خورد و از آب چشمه نیز از روی آن می خورد. و هیچ نیازی نبود که میرزا (ره) برای دفع یک شبهه و دفاع از یک خبر واحد ضعیف این همه شبهه درباره سادات که سرور و نور چشم شیعیان هستند، کند. و نیز نسب همه مردم را غرق در ←

۳۲- سؤال: در عین الحیات نقل شده از حضرت صادق (علیه السلام) که فرمود: پدرم می فرمود که: هرگاه قصد کار خیری کنی آن را به تأخیر مینداز، بدرستی که بسیار است که حق تعالی مطلع^۱ می شود بر بنده که او به طاعتی مشغول است می فرماید: به عزت و جلال خود [م] سوگند که بعد از این عمل ترا عذاب نکنم هرگز. و اگر گناهی را قصد کنی زنهار که آن را ترک کن که بسیار است که حق تعالی مطلع می شود بر بنده و او را مشغول معصیتی می یابد می فرماید که به عزت و جلال خودم سوگند که بعد از این عمل، ترا نیامرزم هرگز.

آیا ممکن است که شخصی را که توبه روزی شود یا نه؟-؟ و بر فرض توبه کردن، آیا حق تعالی خلف قسم خود می کند یا نه؟-

جواب: امثال این اخبار، بر ظاهر خود باقی نیست. و بنده مکلف است به توبه. و خدای تعالی وعده قبول توبه کرده است. و مرتد فطری هم (علی الاقوی) توبه او قبول است در باطن، بل که در ظاهر نسبت به صحت عبادات و معاملات و طهارت، هر چند مسقط حد^۲ نباشد. کدام معصیت است اعظم از شرک به خدا و کفر. پس مراد از حدیث شاید این باشد که اگر توبه نکند هرگز خدا او را نمی آمرزد. و همچنین در فقره اول که فرموده ترا عذاب نکنم هرگز. یعنی اگر گناهی نکنی که حبط این طاعت کند، مثل شرک به خدا و امثال آن.

۳۳- سؤال: چرا در مس میت انسان، غسل مس میت بر او واجب می شود، و در سایر

→ شبهه کند. اگر از دیدگاه کلامی و اعتقادات و اسلام شناسی نگاه می فرمود می دید که اساساً «الولد للفراش» را گذاشته اند تا بد بینی ها کاهش و خوش بینی ها تقویت شود و عرصه جامعه مملو از شبهات نشود. و میرزا (قدس سره) آن را در عکس حکمت آن، به کار می گیرد.

پس از این بی نویس، کار را ادامه دادم در اواخر کتاب (در مسئله شماره ۹۶) دیدم که خودش، این قبیل حدیث ها را، مجهوله، ضعیفه، شاذّه، نامیده است. و در این باره رجوع کنید به ذیل مسئله شماره ۱۰۹.

^۱ «اطّلع» در این مقام به معنی «نگاه کرد» و «نگاه کند» است.

حیوانات نمی شود؟؛

جواب: بسیار از احکام الهی، غیر معلوم الوجه است. و آن چه از اخبار ائمه (علیه السلام) وارد شده- چنان که در کتاب **علل الشرایع** است- این است که سایر حیوانات پری یا موئی یا امثال آن دارند که این ها از مرده و زنده پاک اند، و مماسه به آن ها واقع می شود. و لکن چون این علت مطرد نیست (به جهت آن که لازم می آید که هرگاه بر بدن بی مو و پشم [و] و بر^۱ حیوان مثلاً دست برسد غسل لازم است، و چنین نیست) شاید^۲ این را حمل بر حکمت اصل ابداع حکم بکنیم، نه علت. و در حکمت، اطّراد شرط نیست، چنان که حکمت در عده، عدم مخلوط شدن نسب ها است. و حکمت در وضع غسل جمعه رفع بوی زیر بغل عرب ها است^۳، و لکن حکم در غیر این صورت ها باقی است.

^۱ و بر؛ پشم شتر و خرگوش.

^۲ در نسخه: و شاید.

^۳ در جایی از مجلدات پیشین، بحثی در این باره گذشت. لیکن توضیح مجدد ضرورت دارد: پیشگیری از مخلوط شدن نطفه ها و نسب ها یکی از حکمت های عده است، حکمت دیگر آن به نصّ قرآن در آیه اول سوره طلاق، امید برگشت به زندگی مشترک است. می فرماید: «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْضُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا». و این که در بایسته عده نیست. به خاطر این است: که دو همسری که در آن سن و سال از همدیگر جدا شوند لابد دلیل عاقلانه ای دارند، و اگر ندارند، پس بگذار که سزای خود ببینند، تا کثرت این گونه طلاق ها به عادت در جامعه تبدیل نشود.

و اما حکمت تشریح غسل جمعه: بدیهی است حضور مردم در اجتماع بزرگ نماز جمعه با نظافت کامل باشد بهتر است. خواه برای رفع بوی زیر بغل یا بوی پا و غیره. حتی اگر هیچ بوئی نداشته باشد باز بهتر است خود را بشوید. میرزا (قدس سره) در این جا به «رفع بوی زیر بغل» اکتفا کرده، اما در موارد دیگر گفته است «برای رفع بوی زیر بغل مردم کشاورز و باغدار مدینه تشریح شده است». این در اصل یک «جعل» است که اشراف قریش پس از اسلام آوردن ظاهری شان که به مدینه آمدند، یک رقابت شدید با بومیان مدینه (انصار) به راه انداختند. اولاً خودشان غسل جمعه نمی کردند. ثانیاً می گفتند ما که کشاورز نیستیم بدن مان بوی بد بدهد ما تاجر پیشه ایم، غسل جمعه برای بومیان مدینه آمده است. همان طور که زیر بار تیمم (رجوع کنید؛ سیر تحول وضو در میان امت) و برخی دیگر از احکام نرفتند. متأسفانه ←

و آن چه به نظر حقیر الحال می رسد در اوّل فکر، این است که این تنبیهی است بر حقارت انسان و پستی او فی نفسه که مادام الحیوة حامل نجاسات است بعد از آن که عین نجاست بوده که نطفه و خون بوده. و بعد هم مرداری می شود که از همه حیوانات بدتر است که مسّ او محتاج به غسل است. و لکن هم تنبیهی شده بر استعداد اقصی مرتبه کمال به سبب معرفت و اعمال، حتی آن که عمل در او اثر می کند بعد مردن، چنان که در زندگی معرفت و عمل او را به اعلا علّیین می رساند و فوق مرتبه ملک برای او حاصل می شود. و صورت عبادتی که بعد از موت، در بدن او دیگری حادث می کند، باعث رفع نجاست او بالمره می شود. و از همه حیوانات ارفع می شود. والله العالم.

۳۴- سؤال: در ولایت ترکستان در ماه محرم تشبیه در می آوریم که مردم عوام گریه کنند. و بعضی نوحه را از پیش خودمان اختراع می کنیم و رنگ می کنیم که مردم گریه کنند. آیا این ضرر دارد یا نه؟

جواب: تشبیه در آوردن، به جهت گریه کردن- یعنی کسی را به صورت شهدا، یا کفار و اشقیاء در آوردن- ظاهراً ضرری ندارد. و دروغ و افترا در مرثیه و نوحه و غیر آن، جایز نیست^۱.

۳۵- السؤال: الانسان وحده ضاحک. و کل ضاحک حیوان. ینتج: فالانسان وحده

→ این جعل متکبرانۀ اشراف قریش، به میان شیعیان نیز نفوذ کرده است.

حکمت عده طلاق در «عده وفات» نیز احترام به انسان است که مرده است، حتی «جدا» یعنی ترک زینت و آرایش برای زنی که شوهرش مرده، لازم است و حکمت این نوع عده را مشخص می کند.

پس حکمت در عده و غسل جمعه کاملاً مطرد است.

^۱ این سؤال و جواب مدرک و سند قاطع است بر علیه کسانی که با ژست محققانه می گویند شبیه خوانی را ناصرالدین شاه بنا نهاده است که در سفر فرنگ تحت تأثیر نمایش به دار آویختن عیسی (ع) قرار گرفت و شبیه خوانی را بنا نهاد.

میرزا(ره) متوفای ۱۲۳۱ می باشد و جلوس ناصرالدین شاه در سال ۱۲۶۱، است.

^۲ درباره مسئله شبیه خوانی در مسئله شماره ۱۰۴ به طور کاملاً مشروح و مستدل بحث کرده است.

حيوان.

فان اعتبر الوحدة في النتيجة، فهي كاذبة. و ان عرى الانسان عنه، فالاصغر غير
مذكور في النتيجة. لانّ الاصغر هو الانسان مع الوحدة.

الجواب: لا ريب انّ المراد من لفظ «وحده» هنا بيان قصر الضحك على الانسان،
يعنى الانسان ضاحك متوحد في الضحك لا يتعدى الضحك الى غيره. لا ان الانسان
المتوحد عمّا سواه الملحوظ بقيد التوحد العارى عن الاشتراك من شىء آخر مقلقا،
ضاحك. فاذا ضمّ اليه الكبرى، ينتج: فالانسان المتوحد في الضحك حيوان. و لا يلزم
منه ان يكون الحيوانية ثابتة للانسان وحده لا يتعدى غيره. فلا غائلة فيه.

فلك ان تقول: النتيجة «الانسان حيوان» بجعل لفظ «وحده» من متعلقات الاوسط.
فلا حاجة الى ذكره في النتيجة. و ان تقول: «الانسان وحده حيوان» بارادة التوحيد المراد
في الصغرى، و هو التوحيد في الضاحكية.

[٣٦- سؤال: درباره احتياط- اجتهاد- تقليد]

[٣٧- سؤال: ارسطويّات و صدرويات در نظر ميرازى قمى- اين دو سؤال در مكاتبه

زير:]

صورت مكتوب زبدة العلماء العارفين

و قدوة الفضلاء الالهيين، صاحب الصفات الحسنة و جامع الملكات

المستحسنة

الصفیّ الولیّ الزکیّ، مولینا ملا علی النوری^۱

^۱ ملا علی نوری فرزند ملا جمشید از اهالی نور مازندران، یکی از اسرطوئیان صدری، ساکن اصفهان شد و وارث جریان استعماری صدری و مدعی بود که از جانب امیرالمومنین علیه السلام بر برخی امور مأموریت دارد. یعنی با غیب ارتباط دارد که اگر نسبت این ادعا به او درست باشد و دروغ نباشد، رابطه او با امیرالمومنین علیه السلام نبوده بل با ابالسّه و شیاطین بوده است. زیرا همان طور که در مقاله «معجزه کرامت و کهنات» شرح داده ام، کسی که از غیب خبر دهد یا معصوم است و یا کاهن و کاهن کافر است. با وجود این همه عارفان (!) که در تاریخ جامعه ما بوده اند و همگی با غیب رابطه داشته اند، چرا دردی از این جامعه را درمان نکردند و مردم ما زیر سلطه اجانب خوار و ذلیل می زیست و می زید.

جریان صدرویان پس از آن که عقل و مغز ایرانیان را تخریب کرده و کشور بزرگ و قدرتمند شیعه را طوری مخیبط کردند که محمود افغان با نیروی ۱۲۰۰۰ نفری به راحتی پایتخت را گرفت و ایران و ایرانی یکجا اسیر گشت، پس از آن نیز دست از سر این ملت برنداشتند تا به دنبال این نوری، نوری های دیگر رسید و صبح ازل نوری، حسینعلی نوری، مذهب استعماری بهائی را ساختند. هانری کرین (این موفقتترین جاسوس غرب در ایران، مشاور فرهنگی فرح پهلوی، مؤسس جشن هنرهای شیراز) در «تاریخ فلسفه اسلامی» که برای احق کردن ایرانیان نوشته است، به مداحی این ملا علی نوری پرداخته است. و برخی از «زندگینامه نگاران» خودی نیز از فرط سادگی به نقل معجزات او پرداخته اند. اینان که در فقه «باب کهنات» را خوانده بودند هرگز فکر نکرده بودند که کهنات چیست و به مدح کاهنان پرداخته اند.

ملاً علی نوری بر خلاف دیگر صدرویان (که مانند خود ملا صدرا متکبر و خود پسند هستند) به طور هوشمندانه نسبت به علمای اسلام تواضع نشان می داد و در صدد جلب قلوب آنان بود. در این مکاتبه که با میرزا(ره) داشته خواهید دید که میرزا(ره) از ترس عوام که او را نایب خاص امیرالمومنین می دانستند و استعمار نیز در پشت پرده، حامی او بود، با او با الفاظ محترمانه برخورد می کند، اما به خوبی روشن می کند که او چه قدر سطحی نگر و عاجز از امور علمی بوده است. و جریان سخن را به جایی می رساند که همه آموخته های او را و راه او را و مسلک او را حرام می داند. تا چه رسد او را «زیدة العلماء العارفین» و... بدانند. و روشن می کند که ملا علی نوری فقط یک «هنرمند» است که در هنر «انشاء پردازی» انصافاً توان بالایی دارد. و اگر با دقت مطالعه کنید خواهید دید که میرزا(ره) روشن کرده که او در اسرطوئیات هم به شدت می لنگد.

در این اواخر نیز تحریکات و تدلیسات هانری کرین با استفاده از دربار شاهنشاهی، و برخی از حوزویان، طوفانی از تصوف صدری به راه انداخته بود، که باز چند نفر مازندرانی پرچمدار آن شدند و یکی از آنان رسماً در کتابش نوشت و چاپ و منتشر کرد: «می گویم لا تأخذنی سنّة و لا نوم». جریان می رفت که به یک مذهب دیگر از نوع بهائیت برسد و اینان مانند حسینعلی نوری مدعی الوهیت شوند که به لطف خدا با روشنگری علمی استدلالی، خیالات خطرناک شان را برهم زدیم گرچه عده ای خودپرست به دلیل منافع شخصی هنوز دست از این جریان تخدیری بر نمی دارند. یکی از آنان با این همه انحرافش می خواهد رساله عملیه نیز بنویسد و مرجع این مردم شود.

میرزا(ره) به دنبال همین مکاتبه با ملا علی نوری رساله «فی الرد علی الصوفیه» را می نویسد تا این جریان فاسد را افشا، کند. اینک پیشنهاد می شود هم این مکاتبه او و میرزا(ره) را به دقت مطالعه کنید و هم به دنبال آن، رساله مذکور را.

بسم الله الرحمن الرحيم، مخلص مهجور مشتاق، از فیض خدمت دور، به موقف عرض واقفان حضور سعادت کنجور می رساند که کثر الله تعالی فی سبيله اعوانه و انصاره، و عظم الله سبحانه فی ارضه قدره و اعتباره. از پس دعای معرّی از ریا، عرضه می دارد که هر چند جام جهان نما است ضمیر دوست و اظهار احتیاج خود آن جا چه حاجت است. اما حقاً و بعزّة الله تعالی که خدا آگاه و گواه حال این مخالفت اکتناه، و شاهد این مقال صدق اشتغال است که این عقیدت سگال، در تمثال نسبت به آن صاحب عدیم المثال، مثال سلامان نسبت به آبسال است.

غافل مشو از حال من بی سروسامان من با تو چنانم که به آبسال سلامان
مشتاقم و دورم غم جانکاهم از این است مشتاق تر [م] دور تر [م] آهم از این است
و الطّور و کتاب مسطور که پور عمران در این مخالفت دستور، عمرها است که
موسی آسا طالب خدمت آن شعیب از عیب معرّی می باشد. هر چند به طور طلب در عین
احتیاج می شتابد، به غیر از عتاب ارزانی از پس حجاب، جواب نمی یابد. پس در این
صورت از جانب این هیولای ناقابل؛ کوشش بی حاصل و بی صورتی است:

[ما بدان مقصد عالی نتوانیم رسید] هم مگر لطف شما پیش نهد گامی چند
تا که از جانب معشوقه نباشد کششی [کوشش] عاشق بی چاره به جائی نرسد
القصه؛ به دستور سال گذشته، امسال نیز در مدت دو ماه هر چند ابواب مساعی بر رخ
تهیه اسباب مسافرت به صوب خدمت علیا مرتبت گشوده، امّ الموانع مسمّات «بی بی
سعادت»^۱ نظر به حبّ فرزند و مهر مادری، راضی نگردیده ممانعت نموده. ابوالبصیر «بابا
سعادت» که شهریار مصر مساعدت بود، از بی طالعی در میان نبود، پس ظاهر که پسر بی
پدر خاک بر سر است. چه عرضه دارد که:

^۱ شاید صورت صحیح چنین باشد: به «بی سعادت».

مشتاقی و مهجوری دور از تو چنانم کرد کز دست بخواهد شد پایاب شکیبائی
 پس ای صاحب همه کس؛
 یا من نا صبور را به سوی خود از وفا طلب یا تو که پاکدامنی صبر من از خدا طلب
 اگر چه از صبوری معارضه با دوری نیاید، شکیبائی تاب مقاومت مشتاقی نیارد که در
 مثال آن، به پر پروانه شعله شمع را نگه داشتن. و از پرنیان، دم آتش سرکش گرفتن است.
 گفته اند:

به صبر چاره هجرت کنم چه حرف است این که پرنیان نکند شعله را نگه داری
 و لکن چه چاره که در یک رشته عجب در سفته اند که:
 صبر کن ای دل که صبر سیرت اهل صفا است چاره عشق [تحمل]، شرط محبت وفا است
 فالمامور معذور، به چشم؛

بنشینم و صبر پیش گیرم دنباله کار خویش گیرم.

که الامور مرهونة باوقاتها. علی العجالة چند مسئله در نوشته علیحده، صورت تحریر
 یافته به ضمیمه عریضة المخالصة بمصحوب عالی جناب، قدس القاب، زبدة الاطیاب، قدوة
 الاحباب، قرّة عین اولی الالباب، عمدة العلماء العظام، اسوة الفضلاء الکرام، علامّ فهّام،
 مولانا ملاذ الادقّاء، آخوند ملا علی محمد نوری سلّمه الله تعالی، ارسال خدمت داشته که
 جانب افاضت جوانب آن مرشد کامل، در کیفیت عمل در باب آن ها اجازت و رخصت
 حاصل نماید. اگر چه از «غنائیم ایام» به ملاحظه، و مطالعه نسخه «مرشد العوام»، در
 بعضی از آن ها رأی آن مطاع الانام را دریافت نموده و عقد های بسیار از برکت آن
 گشوده اند. اما افاضت تازه را فائده بی اندازه است حقیقه. مطلب از این دردسر و زحمت،
 استناد در عمل به رأی قمر اعتلا و سپهر مرحمت است. همه کوشیم تا چه فرمائی؛
 روا بود همه خوبان آفرینش را که پیش صاحب ما دست در کمر گیرند

چه جای چون من بنده زشت بد سرشت که نه دین و نه دنیا و نه امید بهشت

چون کافر مفلسیم و چون قحبه زشت

بعد از یاری حضرت باری به مدد کاری دوستان خدا، علی الخصوص به دست یاری دعا

استجابت انتماء آن صاحب دوستانان امید واری حاصل.

سعدی مگر از خرمن اقبال بزرگان یک خوشه بیخشد که ما تخم نکشیم

باری از الطاف آن ملاذ الاشراف، چشم تمنا دارد که به زودی در ذیل هر یک از

اسؤله قلمی داشته به مصحوب کس معتبری ارسال نموده که منت بر منت دوستدار

مخالصت شعار، افزوده خواهد شد. به بعضی از جهات در این اوقات بسیار محتاج می باشد

و چشم بر راه است اگر نسخه «مرشد العوام» صحیحی [به] مقابله رسیده، در سر کار

یافت شود و پر درکار نباشد، به جهت مخلص خود بفرستند که عین مخلصان نوازی است

دائم گل این بستان شاداب نمی ماند در یاب ضعیفان را در وقت توانائی

اگر چه از قراری که مسموع می شود بوستان دماغ آن صاحب دوستان نیز دراین

اوقات به سان باغ خزان است، امید که از نسیم عنبر شمیم گلستان غیبی لا ربیبی، دماغ

جان ایشان معطر بوده ابواب فیوضات روحانیه و سعادات اخرویه بر رخ ذات قدسی

صفات ملکی ملکات آن مطاع انا فانا گشوده آید. پریشانی ظاهری در ماده چون تو ظاهری

پرظاهر است که دلیل بر جمعیت خاطر است.

زلف آشفته او موجب جمعیت ماست چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

زیاده؛ مترقب ظهور تفقدات و توجهات به ارسال تعلیقات و ارجاع خدمات یک

جهتی، دلالات موجبه المباهات از جانب آن صاحب شریف المناقب می باشد. الباقي ایامه

العالی.

عرضه می دارد: که حقیر در بیست سال پیش از این در قزوین در خدمت جناب

غفران پناه، عالم عامل، استادی، آقا سید حسن، برادر عالم عامل آقا سید حسین طاب
 تراهما، درس فقه و اصول فقه را می خواندم. سید مرحوم مزبور به حقیر و سایر رفقای
 مباحثه، روزی در اثنای مباحثه، در مبحث نماز احتیاط، فرمودند که تسبیح خواندن در
 رکعات احتیاط، چون بدل از دو رکعت آخر است، احوط و اولی است. و نمودند که
 طریقه جد با والد ایشان، و برادر ایشان، و خود ایشان در نماز احتیاط، این است. و ماها
 را نیز وصیت فرمودند که: غیر از این مکنید.

و حقیر هم نظر به حسن ظن که به ایشان داشتم به همین طریقه عمل می کردم، حتی
 این که در اصفهان در خدمت قدوة العلمائی و عمدة الحکمائى، استادی، میرزا ابوالقاسم از
 کتب فقهیه می دیدم، از طریقه عملی که در خدمت مرحوم مزبور فرا گرفته بودم دست
 برنداشتم. و به خدمت فیض موهبت، فخرالمحققین ملاذ طلاب الیقین، قدوة حکماء
 الهیین، محیی مراسم العرفاء المتشرعین الموحدین، سندی و سیدی و سید الجمیع، آقائی آقا
 محمد بن آقا محمد رفیع (رفعه الله تعالی در جاتهما و حشرهما) الله تعالی مع الائمة
 الاطهرین علیهم السلام) شرف اندوز گردیدم. و ایشان مکرر به حقیر وصیت می فرمودند
 که در زمان غیبت معصوم علیه السلام به غیر از طریقه احتیاط، راه نجاتی متصور نیست.
 و به مقتضای حدیقه ملاذ الفقهای المولی الجلیل المؤید المنصور، مولانا محمد تقی
 مجلسی طاب شراه، باید عمل کرده باشی.

حسب الامر الاعلی، امتثال می رفت. و در این مدت به رجوع به حدیقه به قدر وسع
 عمل می نمود، و کمتری از مقتضای آن تجاوز می نمود. مع ذلک در نماز احتیاط بخصوص
 تا مدتی بیش از این هم تسبیحات اربعه می خواندم، تا آن که از حسن اتفاق به این فکر
 افتادم و تفحص و تتبع بسیار نمودم دیدم که احتیاط در خلاف این است، علی الخصوص به
 نسخه مرشد العوام سرکار رجوع نمودم، تصریح به عدم جواز فرموده بودند.

در این صورت بالضروره باید تدارک نموده باشم، چاره ندارم. و در این خصوص چهارده سؤال دارم که به تفصیل نموده می شود. آن مطاع باید در ذیل هر یک از این اسؤله جواب را قلمی فرموده باشند. اگر چه حال و علی العجاله به قد استنباط خود و رعایت جانب احتیاط، مشغول اعاده نمازهای احتیاط (الحمد لله تعالی) شده ام، تا از جانب عزتجوانب آن مطاع چه مقرر شود. و مستدعی است که جواب ها را حکیمانه (الاهم فالاهم) قلمی فرموده باشند.

صاحباً، مطاعاً، قبله گاهاً، به موجب تفصیلی که از اسؤله نموده می شود، در طرف شب در وقت تنگی قلمی شده، تکرار به حسب معنی، و لازم معنی، در اسؤله هست. در ذیل هر یک جواب قلمی بفرمایند اگر چه به جواب سابق کفایت حاصل بشود. حقیقت آن است که مثل بنده شرمنده رو سیاه تبهکاری باید سیاه بپوشد و از وادی آبادی و کش و مکش غم و شادی رخت به کناری کشیده، به تعمیر خرابی ها پرداخته، از شائبه مسامحه در تدارکات بالمره، در گذشته از قید «لا بأس ضرر ندارد» و «ضرر ندارد لا بأس». اگر چنین باشد حرج عظیم لازم می آید، آدمی هلاک می شود کلاً و طراً. از آدمی حاصل نماید: آیا چکنم که گرفتار عیال، پریشان حال می باشم. پس در این صورت الاهم فالاهم آه آه که کار تباه است؛

ترسم نرسی به کعبه ای اعرابی این ره که تو می روی به ترکستان است

اما چه چاره:

دست بی چاره چون به جان نرسد چاره جز پیرهن دریدن نیست

تمناً دارم و به خدا قسم می دهم که در گاه و بی گاه، از دعا این روسیاه را فراموش

نفرموده باشند. بسر خواهر هیچ کسم اما؛

جز مهر علی در دل من راه ندارد این شیشه گلزارسرا، شاه ندارد

جعلنی الله فداہ، یا الله ادرکنی و لا تهلکنی بمحمد و آلہ الکرام علیہ و علیہم السلام
چون نتوانی کہ هیچ یادش نکنی یاد آن کن کہ دائمش یاد کنی
از ایشان نیستی می گو از ایشان

القصہ:

اندکی پیش تو گفتم غم دل ترسیدم کہ دل آزرده شوی ورنه سخن بسیار است
الباقی هو المشتاقی و تتمه (اگر مقدر باشد) عندالتلاقی.

جواب: بسم الله تعالی، پر شکسته صعوه مانوس مخلب شاهین بلا، و بال بسته طایر
محبوس قفس محنت، قرین ابتلا به صغیر تقریر بیان ابکم نشان، و حریر تحریر قلم زبان
منقصر بنیان، به عزّ عرض اظهار حیات بی ثبات، ساحت با بهجت تفقد و التفات آن قدوة
حمات را مورد شکر واهب العطیات نموده بر لوح ضمیر بیضا تنویر، می نگارد کہ ورقاء
متعزّره از اوج عالم قدس، هابط معال بی حاصلی گردیده بتفرید هدیر تنبیهات ائینه مجرد
بی خود ترین بی خبران شده از خواب غفلت بیدار ساخت.

و هدهد متمتعی کہ چون باد صبا نامه سلیمان مصر وفا را به شهر سبا آورده، از
مجامع انس، نوید التیامی به وحشی ترین وحشت زدگان رسانیده. از دریچه اقبال [مر]^۱
سرافرازی بر سر بخت خفته ترین بخت خفتگان انداخت، اعنی هاتف غیبی و مؤالفت
لاریبی؛ مکتوب مرغوب بلاغت اسلوب حقانیت مصحوب کہ هر سطری از ان نهری است
از منبع آب حیات. و هر شطری از ان بحری است از معدن حکمت و مخزن سعادات
پژمردگان کره خاک. بی دلی را نزهت فزا چون فصل بهار، و ظلمت نشینان مغاک
غمناک بی حاصلی را نور افزا چون شمس در نصف النهار. دوحه بنیانش از شمار فراید،

^۱ در نسخه: نر.

پاسخ به ملا علی نوری ۶۱

فوائد گوناگون پر بار، و روضه افادتش از آزار و اوراد عوائد و فوائد بوقلمون^۱ جواهر نثار.

از مطالعه انوار صفحات التفات آن، ضلمتکده خواطر^۲ حزین روشن، و از نسایم عنبرین شمایم اختلاسات و اشاراتش گلخن دل محنت، قرین گلشن گردید. اشارات دقیقه آن را فاتح مغلفات بشارت یافتیم. و بشارت انیقه آن را شارح مشکلات اشارات شناختم. حتی آن که در عالم اظهار لطف و نوال، نسبت آن زبده اهل کمال و مشفق بی مثال را با این قاصر بی کمال و خاسر بی دل و حال، در تمثال سلامان و آبسال قرار داده بودند. اگر چه مقتضای مقام [ابهام]^۳، به قصد اولی را [پردازند]^۴ که فی الحقیقه هجو ملیحی باشد. لکن مقتضای حال آن اهل حال، رمزی به جانب قصه ثانیه می آورد که در معنی مستحق انواع [ملامتی]^۵ را مدیحی باشد.

و چون این لا شیئی بی مقدار، خود را در عداد نسبت به اهل اعتبار، و اضافه به سابقا[ن] کامل عیار، نمی شمارم بهتر آن که نسبت خود را در مرتبه استکمال یا مرحله وصول خود به اعلا مرتبه از کمال، چنان دانم که تربیت نار مارج است در نضیح طبیعت، با کوزه صلصال. و مناسبت ظهور ترقی خود را از حوض طبیعت به اوج مقتضای فطرت، چنان شناسم که منع چشمه کبریت را است در منبع ماء سلسال. زیرا که دشمن کهنه دارس^۶ انگاشته، و دوست قدیم را بر کنار گذاشته و بذری در زمین شوره زار کاشته، و در

^۱ دیبای رومی.

^۲ گاهی «خاطر» را این گونه می نوشتند.

^۳ در نسخه: ابهام.

^۴ در نسخه: پردازد.

^۵ در نسخه: علامتی.

^۶ از بین رفته، فانی شده.

سقی آن نقشی بر لوح آب نگاشته، و در امید انجام الفت و تعیش با این دو رفیق، عَمَّ سفر درازی افراشته، بل که به خیال شربتی از شهد، کأس های زهر نوشیده. و به فریب دانه، چشم از دام پوشیده. و در هر نفسی در خرابی بنیاد خود کوشیده.

پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت نا خلف باشم اگر من به جوی نفروشم
بل که گاهی چون کودک رضیع در دامن امّ الخبائث «بی بی تعلق»، این عجزه غدارم،
به دو پستان حرص و آز چسبیده خندان و خوش حال. [و] گاهی در کمال اکراه در بغل
ابوالخیرات «بابا توکل» به بازیچه مشغول ریش کندن، و تجافی طیانچه بر روزدن با دل پر
ملال. و بعد ترقی از حضیض رضاع گاهی از مکتب خانه مودت حقیقی در گریز، و گاهی
با مادر مهربان تقوی و پرهیز در طلب جوزو لوز و مویز، در ستیز می [باشم].^۱

خلاصه این که؛ شرح حال این شکسته بال و بیان حسرت و سر گشتگی این هائم تیه
ضلال و غانم غمرات حرمان و ملال، و دور افتادگی از کاروان سفر استکمال، و اسیری
قطّاع طریق خسران و وبال. [آن]^۲ چنان [که] دور از حیطة تقریر و بیان است [که به قلم
در آید، چه جای زبان ابکم نشان]^۳.

مگر ناخوانده احوال مرا داند کسی ورنه بخواند آن چه آید راست حال دیگری باشد
علی الخصوص در این اوان مناقصت اقتران که دائماً عمر گرانمایه در نقصان و خسار؛ و
با مقتضیات نفوس شریره اهل دهور در گپ و دار. و مصدوقه صریحه «الشهرة خیرها و
شرها فی النار» گردیده که لمحہ [ای] فراغ میسر نیست، و بالمره از کار باز مانده. و
چون زیاده از این فرصت اظهار خسارت حال و بیان پریشانی احوال نیست، امید هست

^۱ در نسخه: باشد.

^۲ در نسخه: نه.

^۳ عبارت نسخه: که بقلم در زبان چه جای زبان ابکم نشان در آید.

پاسخ به ملا علی نوری ۶۳

که همین قدر در مقام دلسوزی تقویت داعی نموده در مظان اجابت از دعا فراموش نفرمایند.

و الان به مقتضای «[.....] معذور» و «لا یتراک المیسور بالمعسور»، حسب المقدور در انجام خدمات مرجوعه می پردازد. و چون از مقتضای مجموع آن کلمات صدق آیات، استنباط شد که نظر به حسن ظن به حقیر و خلوص طو[ا]یت و استقامت سچیّه ذات شریف، حقیقت مقصود شما آن است که اگر امری بر حقیر در باب «تدارک مافات» ظاهر شود و قابل اظهار باشد، عرض کنم عموماً و خصوصاً، هر چند سوء ادب باشد لکن از جهت تکلیف، داعی از طرفین قوی است. هر چند مطلب طولانی و در این جا به انجام نمی آید. لیکن به عنوان اجمال، بعضی مراحل عرض می شود:

اولاً: شما اغلب اشکالات را در «حکایات تدارک نماز احتیاط» قرار داده اید که باقی تکالیف را بر سبیل احتیاط به عمل آورده باشید. باید نظر به آن که عالی جناب، مرحمت و غفران مئاب آقا محمد(ره) فرموده اند که «در امثال این زمان چاره جز آن نیست» و فرموده اند که «به کتاب **حدیقه المتقین** رجوع کنید». و شما هم بنای عمل را به آن گذارده اید، و بعد در مقام ملامت بر نفس شریف فرموده اید که حقیقت این است که باید از شائبه مسامحات در تدارکات گذشته، از قید «لا باس لا باس» و «ضرر ندارد» و اگر چنین باشد لازم می آید کلاً و طراً آزادی حاصل نمائید و مشغول تعمیر خرابی های خود شوید.

از این دو کلام شما یافتیم که شما می خواهید که همه رفتار شما به احتیاط تمام شود. و این حقیر در مدتی که در این مرحله محنت بودم تا به حال نتوانستم فهمید که ممکن باشد که کسی تمام تکلیفات را، یا اغلب آن را تواند با احتیاط بگذراند «باکی ندارد» و

^۱ در نسخه دو لفظ آمیخته به همدیگر است، به مناسبت جریان سخن احتمال دارد «القاصر» صحیح باشد.

«ضرر ندارد» منتهای سیر معرفه ما است، شما که از آن در می روید، به کجا می روید، چه جای آن که به نفی عسرو ضرر و حرج هم می خواهید تکیه نکنید. و حال آن که آن از جمله ادلّه یقینیّه ما است [گرچه]^۱ در اجرای آن در مواضع، اختلاف به هم رسد. و به هر حال؛ مناصی از اجتهاد و تقلید نیست. و در سه فقره در باب عدم امکان اعتماد بر احتیاط عرض می کنم (و بسط این مطالب در خور استعداد حقیر در کتاب قوانین نوشته شده است):

اولاً این که: در بعضی امکنه، احتیاط محال است، و چاره از ظنّ اجتهاد و تقلید نیست؛ مثلاً در جهر و اخفات بسم الله الرحمن الرحيم در نماز اخفاتی، بعضی قائل به وجوب جهرند، و بعضی قائل به حرمت، و بعضی قائل به استحباب، نمی دانم احتیاط در جهر است یا اخفات. در فعل و ترک هر یک خوف عذاب هست. غایه امر این است که بفرمائید دو نماز بکند یکی جهر و در دیگری اخفات. و شما که بر نفی عسر و حرج هم تکیه نمی کنید و خواهید که قضای نماز عمر را بکنید و در هر روز هم نمازهای اخفاتی حاضر خود را بکنید، چگونه به انجام می آورید؟

و بر فرض تسلیم که توانید به انجام آورد، مسئله دیگر در میان می آید که «نیت وجه» در عبادات شرط است یا نه، و این مسئله اجتهادی است، باید دانست که احتیاط در اعتبار تعیین وجه است یا در عدم آن. و بعد از تعیین، اختیار اعتبار تعیین احتیاط، در تعیین کدامیک از احتمالات است، و این تکرار نمازها را به نیت وجوب می کنید، یا استحباب، یا تردید؟؟؟ نیت می کنید یا نیت هیچکدام را نمی کنید؟؟ و این ها همه از مسائل اجتهادیه است. نمی دانم احتیاط در چه چیز است آیا احتیاط در این است که چیزی را که خداوند واجب نکرده، واجب بکنیم، یا یکی را به قصد وجوب بکنیم و

^۱ در نسخه: که.

دیگری را مستحب، و کدام را واجب دانیم و کدام را مستحب. و دیگر این که در صورت تردید و تردد، چگونه نیت تحقق می پذیرد، و حال این که نیت از باب اذعان و تصدیق است، نه محض تصور.

و اگر گویند که همه احتمالات را از باب مقدمه واجب به جا می آوریم پس همه آن ها واجب است از باب مقدمه، که نفس ذی المقدمه در نفس مقدمات به عمل می آید. در این جا نیز اشکالات بسیار رو می دهد؛ یکی آن که وجوب مقدمه، وجوب تبعی است، و مطلوب در تکلیف واجب اصلی است. و امتثال به وجوب اصلی در ضمن وجوب تبعی مستلزم اجتماع متضادین است. و اعتبار حیثیت در امور متضاده و اکتفا به آن (چنان که مقتضای مذهب اشاعره است) از مسائل اجتهادیه و معرکه عظمی است. احتیاط در اختیار مذهب اشاعره است یا مذهب شیعه و معتزله.

و علی ای حال؛ هیچیک از آن ها بالخصوص، واجب اصلی نیست. و مجموع من حیث المجموع هم واجب اصلی نیست. و تکلیف به «احدهما لا بعینه عندنا و معین عندالله» بر فرض تسلیم جواز آن و اغماض از «لزوم تأخیر بیان از وقت حاجت»، موقوف است بر «علم به اشتغال ذمه به تحصیل آن» تا آن که گوئیم با وجود تمکن از اتیان به آن در ضمن مجموع، صادق است که متمکنیم از آن (به جهت آن که افعال تولیدیه مقدور مکلف هستند به واسطه مقدوریت مباشرت، و مقدور بالواسطه، مقدور است واقعاً). و آن خود ممنوع است به جهت آن که اصل برائت ذمه مکلف است تا علم به تکلیف به هم رسد، و حصول علم به اشتغال ممنوع است الا در قدری که ظن اجتهادی حاصل شود به وجوب آن. پس نتوان گفت که «شغل ذمه یقینی مستدعی برائت ذمه یقینیه است». به جهت آن که اشتغال ذمه زیاد بر قدر مظنون، ممنوع است.

و با وجود این همه دعوی ها، چگونه قصد وجوب در همه احتمالات می کنید. و خوف ابتلا به بدعت، در مقابل ایستاده است. و اختیار ترک نیت و تعیین، هم رجوع است

از احتیاط به ظنّ اجتهادی. و اگر به آن هم تکیه نکنید رجماً بالغیب خواهد بود. با وجود آن که اصل مسئله احتیاط از مسائل اجتهادیه است که واجب است یا مستحب است، چنان که بیان کردیم ترجیح در این مسئله به ظنّ اجتهادی است یا به احتیاط. و این خلاف مفروض است، یا مستلزم دور.

و دیگر این که: مراد از احتیاط چه چیز است؟ اگر تحصیل یقین است، آن که ممکن نیست. بر فرضی که در یک جا تحصیل یقین ممکن شود، جائی نیست که دردی را دوا کند. به جهت آن که غالب تکلیفات عبادیه، مرکباً تند، مثل وضو، و غسل، و نماز، و روزه، و حج، بل که قاطبه آن ها. و مرکب هرگاه همه اجزای او یقینی بشود و یک جزء او ظنی باشد، پس او ظنی خواهد بود. به سبب آن که «کل منتفی می شود به انتفاء احد اجزاء او». پس هرگاه یک جزء ظنی باشد (که محتمل باشد که در نفس الامر غیر آن باشد) پس آن مرکب بالمره منعدم می شود بنابر آن احتمال.

چنان که احدی مقدمین قیاس هرگاه ظنی باشد، نتیجه قطعی نمی شود، در این جا هم تا تمام اجزاء عبادت یقینی نباشد، یقین به صحت آن حاصل نمی شود. لا اقل مشکل در مکررات، باقی است چنان که گفتیم. پس در هیچ حال یقینی حاصل نمی شود. و بر فرض محالی که نماز همه اش یقینی شود، شکی نیست که نماز مشروط است به طهارت از حدث و خبث و ساتر و مکان و وقت و غیر ذلک. و تحصیل یقین در مسائل همه آن ها، از جمله محالات است. پس هرگاه شرط ظنی شد، مثل آن است که جزء [ظنی]^۱ باشد. و هکذا.

و دیگر آن که: بعد از آن که بگوئیم دلیل احتیاط تمام است و احتیاط لازم است و پیدا کردن احتیاط هم ممکن است، لکن پیدا کردن محل احتیاط هم مسئله اجتهادی است. مثلاً در مسئله «تخیر در قصر و اتمام» در موطن اربعه، بعضی قصر را واجب دانسته اند و

^۱ در نسخه: ظن.

بعضی اتمام را، و مشهور تخییر است. و در احتیاط در مسئله هم اختلاف کرده اند نظر به قوت و ضعف دلیل که در صورت ترجیح تخییر آیا کدام احوط است.

و دیگر این که: هرگاه آخوند ملا محمد تقی مجلسی (ره) بفرماید که احوط این است، و مثل او شخصی دیگر از فقها مثل ولد امجد او یا آخوند ملا احمد اردبیلی (رحمهما الله تعالی) یا غیرهما، بفرمایند که احوط خلاف این است. در ترجیح احد احتیاطین، رجوع به ظن خود می کنید، یا احتیاط در احتیاطین می کنید، باز اشکال سابق عود می کند. و اگر تکیه به سخن مرحوم آقا محمد می کنید در ترجیح کتاب حدیقه المتقین، در این صورت مقام به کرات و مرآت خراب می شود. کما لا یخفی علی البصیر.

و دیگر این که: به حکم آیه شریفه «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ»، عیال شما را که مدار به متابعت شما است به چه امر می کنید و آن ها را به چه عمل وا می دارید. و تکیه ایشان در متابعت شما تقلید شما خواهد بود که یا به احتیاطی که خود می کنید، یا به احتیاطی که شما خود آن را احتیاط یافته اید. و محذور عود می کند. و هرگاه ایشان را امر می کنید به احتیاط به نحوی که می کنید که از جمله آن این است که هر نمازی را چندین بار باید کرد با این همه محذورات سابقه، آیا احتیاط در این است که زنی ضعیف النفس با وجود آن که باید متوجه تمشیت امر خانه و اطفال و ایفاء حقوق زوجیت و توابع و لوازم آن باشد، یا [بر] دختر صغیره در اول تکلیف، این همه تحمیلات شاقه بکنید.

و حال آن که حق تعالی در قرآن مجید فرموده «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^۲

^۱ آیه ۶ سوره تحریم.

^۲ آیه ۷۸ سوره حج.

و «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»^۱. و پیغمبر (صلی الله علیه و آله) فرموده است که «مَلَّتْ مِنْ سَمَحَةٍ سَهْلَةٍ اسْت.» پس اگر خدا گوید که چرا بندگان مرا تحمیل عسر کردی و حال آن که من نخواستم از ایشان الا یسر. و پیغمبر گوید که دین من سهل و آسان بود چرا بر امت من (خصوصاً ضعفای ایشان) امر را گران کردید؟ چه جواب خواهیم داد؟

و اگر در برابر، ادله حسن احتیاط را بیاورید، در آن الف کلام است. و غایت مسلم از آن ها استحباب است لا غیر، الی غیر ذلک از ناخوشی ها که در التزام احتیاط هست.

این که مذکور شد فی الجمله اشاره بود در احتیاط در عبادات. و اما معاملات و مرادفات: پس در آن جا درد گرانتر و مرض بی درمانتر است؛ گاه است محتاج شویم به قطع دعوی فی مابین دو نفر که صلح در آن جا امکان نپذیرد، و در ترک حکم مفاسد عظیمه باشد (از قتل نفوس و سفک دماء و هتک اعراض و امثال آن)، یا مالی مابین دو صغیر باشد و احتیاط به هیچوجه ممکن نباشد. آیا احتیاط در ابقاء مال است تا تلف شود، یا در ترجیح بلا مرجح است؟! و هر کس مبتلا به مسائل حادثا [ت] و واردات یومیه بین الناس شد، می داند که کار به احتیاط به انجام نمی آید.

و دیگر این که: ملازمان مخدومی که در نهایت استعداد و قابلیت می باشند، و خائف و هراسان می باشند از ابتلای خود و می خواهند که تدارک مافات کرده باشند، شکی نیست که بر مثل شما واجب است بذل و جهد و استفراغ و سع در تحصیل احکام شرعیه به جهت ادله قویمه که اقامه شده است بر وجوب [تفقّه]^۲ و تحصیل مسائل دینیّه. و همچنین ادله قاطعه که اقامه شد [ه] بر اقامه معروف و ازاحه منکر. و این

^۱ آیه ۱۸۵ سوره بقره.

^۲ در نسخه: نفقه.

مرحله عظمی لا اقل باید اغلب عمر مصروف آن باشد، و شب و روز در فکر آن باید بود، تا آن که رفع احتیاج خود و قضاء حوائج قاصرین از واردات یومیه از مسائل عبادات و معاملات بشود. و این لا اقل واجب کفائی است، و اگر نه بر مثل شما شاید که واجب عینی باشد.

و با وجود این [می] خواهید که متوجه تدارک مافات باشید به عنوان احتیاط، نه به عنوان اقل واجب. این معنی لا اقل موجب احاطه جمیع اوقات شما است. آیا احتیاط در این است که ترک تحصیل این مرتبه نموده و مردم را در حاجت گذاشته، بل که خود را هم معطل گذاشته (چنان که گفتیم که امر احتیاط انجامی ندارد) و با وجود این مشغول صلوٰة و عبادات به این نحو که هر یک را لا اقل ده مرتبه بکنید؟! و نمازهای حاضره و فائتة مدت عمر را به این نهج به جا بیاورید؟! کجا به انجام می آید؟!

بل که اگر نگوئیم بر شما واجب عینی است اکتفا به اقل واجب، و بذل جهد در تحصیل مسائل، لا اقل به عنوان اقل یقین می توانیم گفت که این احوط است از آن. پس احتیاط در ترک آن احتیاط، است.

و اگر بفرمائید که تکمیل نفس مقدم است بر تکمیل دیگران، چنان که کثیری از اهل عصر، طی تحصیل مسائل فقهیه را بر غیر خود گذاشته، اوقات را (برمتهای و شرشرها) مصروف علوم عقلیه^۱ می کنند، که این ها اصول است و بر فروع مقدم است.

^۱ میرزا(ره) در این تعبیر از «اصطلاح» پی روی کرده است. و الا در موارد متعدد از کتاب ها و مقالات روشن کرده ام که آن چه در ارسطوئیات و صدرویات به کار نرفته عقل است. همگی در پایه ها مبتنی بر «فرض» و فرضیه است مثل «صدور» و «افلاک نه گانه دارای حیات، مدبّر و مدیر» و... و سپس در مرحله گسترش، همگی انتزاعات ذهنی بریده از حقیقت و اجنبی از واقعیات است.

تخیلات تخدیری ضد عقل که در هر جامعه که رواج یافته آن را دلیل و بدبخت کرده است. نمونه آن سقوط ایران بزرگ و پایتخت آن (که فقط جمعیت اصفهان حدود ۵۰۰،۰۰۰ جمعیت بود) در برابر نیروی ۱۲،۰۰۰ نفری محمود افغان است. و نمونه دیگر آن پدیده شومی بنام بهائیت است.

در سطرهای بعدی خواهید دید که میرزا(ره) هم آن ها را و هم اساس پرداختن به آن ها را «مخالف برهان و ضرورت عقل» دانسته است.

اشهد بالله که معلوم نیست که شارع مقدس چنین اصولی را از ما خواسته باشد که مانع از فروع باشد، یا لبّ جوز و لوز را قبل از شکستن قشر آن ها از ما خواسته باشد، قطع نظر از آن که اصول را اصلی می باشد یا نه. به جهت آن که بالضروره و ببدیهه از جانب شارع مقدس، اتیان به مسائل فروع از ما مطلوب است. و تحصیل فوق قدر معهود از طریقه شارع مقدس و ناموس انبیا در مسائل اصول، اگر نگوئیم که حرام و منهی عنه است، لا اقل مأمور به و واجب نیست. و ترک چیزهایی که یقیناً مطلوب است، و اختیار چیزی که اگر حرام نباشد واجب هم نیست، مخالف مقتضای برهان و ضرورت عقل است.

با وجود آن که: تکمیل نفس خود هم موقوف است بر اتیان عبادات علی و جهها، و تفقه نه محض تکمیل غیر است. و از ما سبق معلوم شد که تحصیل فقه به محض احتیاط، از جمله ممکنات نیست. پس یا باید پرده را درید و گفت که شریعت در کار نیست، یا باید ملتزم شد که آن تکالیف یقینیّه را کما هو حقّه بقدر الوسع و الطاقه، به جا آورد. پس چگونه می تواند کسی که عمل او به احتیاط است، ترک این کند بالمره و مشغول آن باشد بالمره؟!۱

و چگونه می تواند شد که بگوئیم که احتیاط در ترک تحصیل مسائل فقه است کما هو حقّه، و متوجه شدن به تحصیل اصول بر وجهی که دلیلی بر لزوم آن قائم نشده، یا بر حرمت آن قائم شده؟!۱-؟!۱

با وجود آن که می گوئیم که تکمیل نفوس به انواع مختلفه می باشد، مقربان شاه برخی از جمله ندما و جلاّس او می باشند و هر لمحّه شهدی از فیض صحبت و التفات شاه می نوشند، و به این وسیله در تحصیل اعلی درجه قرب می کوشند^۱. و بعضی حرّاس و

^۱ محقق قمی (ره) در این مثال، می خواهد با ادبیات خود طرف، او را متقاعد کند. و الآپی روان مکتب قرآن و اهل بیت (ع) چنین ادبیاتی ندارند.

اهل شُرطه می باشند که هر دم از شداوند محن حراست گزندی می بینند و از الم شب بیداری و بی خوابی، شدتی بر خود می گزینند، و دائم در تهیه دفاع دشمنان گوناگون و در تحمل بار گران حذر و اسلحه، دل در خون؛ گاهی جان خود را هدف تیر دشمنان خواهند، و گاهی تن خود را در مضمار مجاهدت و مقاسات می کاهند.

هر چند [شاه شاهان]^۱ به جهت حارسی در محافظت ملک و سلطان، ناچار نیست، و جان جانان را حافظی به جهت بقای جان در کار، نه. لکن چون جنود نا مسعود هواجس نفسانی و وساوس شیطانی و شبهات آبالسه انسانی، در حول حمای^۲ سلطانی، و در تخریب نوامیس ستوده سبحانی، می گردند. سر کشیکی عالم ربّانی با جنود مسعود [به] توفیقات یزدانی ضرور است که با اسلحه افکار ثاقبه، و حذر اصطیادی، و سپر [تحلیه]^۳ و انصاف و اعتبار، بنیاد آن معاندان را برکند.

پس کجاست نسبت، عابدان را با علما-؟ و والهان و شیفتگان جمال محبوب را با مجاهدین فقها-؟ که ایشان اوج الاستکمال خود را لذت محضه صحبت و مناجات قرار داده، و این زمره [عالمان]^۴ در راه حراست عابدان و غیر عابدان و محافظت همای شاه شاهان، جسم و جان در داده. بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا.

بل که توان گفت: که آن حرّاس در مرحله عرفان نیز از همگان گوی سبقت ربوده اند، و در راه رضای محبوب از لذت محضه که آشه است به لذت نفسانیّه، گذشته اند. پس در این جا توان گفت که تکمیل نفس هم در این است که «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَاَنَّمَا

^۱ در نسخه: شاهان.

^۲ حمی؛ قوروق. - برای شرح بیشتر رجوع کنید به بی نویس مسئله شماره ۵۰ همین بخش.

^۳ در نسخه: تخلیه.

^۴ در نسخه: عالمیان.

أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا^۱». و در پرده بودن شاهد مطلوب، و احتجاب چهره محبوب (چنان که گاهی از توالی و اعراض و گاهی از بی چشمی یا اغماض است) کأنهم در صورت غنج و دلال^۲، و در معنی تکمیل اغراض به تاجیل در اعواز است.

فکر بلبل همه آن است که گل شد یارش گل در اندیشه که چون عشوه کند در کارش و چون از لوازم سؤالات خاصه آن جناب، استعلام مطالب عامه مرحله تکلیف از «قواعد کلیه اصولیه و قواعد کلیه فقهیه» می باشد. از آن جا که جداول این [ریاض]^۳ از یک منبع منبجس می شود، و صور احکام تکالیف حاضره، و تدارک فوائت، در یک فرات منعکس می گردد، لهذا عرض می شود که در مرحله اولی هر وقت دماغی داشته باشند، مروری به کتاب قوانین محکمه حقیر فرموده باشند. خصوصاً ادله شرعیه و مباحث اجتهاد و تقلید.

و اما تدارک مافات به عنوان قاعده، هم نهایت در فکر حقیر، در همان کتاب [ثبت]^۴ است. و مجمل این که: از جمله واضحات است که اطاعت مولی بدون قصد اطاعت، محصل اطاعت نیست عرفاً، و حصول فعل موافقاً لغرض المولی از باب اتفاق، مجزی نیست در امتثال، بلا شبهه. پس تا نداند که امر مولی کدام است، چگونه قصد اطاعت او می کند. و حجة الله بعد از پیشوایان راه هدی، شخصی است که استنباط احکام بر وجه صحیح از مأخذ، تواند کرد. که در اصطلاح آن را مجتهد می گویند.

پس هرگاه دانست که تکلیف او رجوع به او است، و هم رجوع کرد و بر وفق آن

^۱ آیه ۳۲ سوره مائده.

^۲ ناز و کرشمه.

^۳ در نسخه: رایاض.

^۴ در نسخه: مثبت.

عمل کرد، بر او چیزی نیست. و هرگاه دانست که باید به او رجوع کرد، و مسامحه کرد و به غیر او رجوع کرد، این شخص (هر چند صحیح و موافق واقع، بکند نه معذور است و نه فعل او مسقط تکلیف قضا است. و همچنین هرگاه گوشزد او شده باشد که باید از معتمدی اخذ کرده و در تعیین آن معتمد که چگونه کسی می باید باشد، مسامحه کند.

و هرگاه دانست که بر او تکلیفی هست فی الجملة، و ندانست که باید از مجتهدی اخذ کند، بلکه چنین دانست که همین که پدر او یا معلم او تعلیم کرده، حکم خدا همان است، و متفطن غیر او نشد که در صدد تفحص در آید. پس اگر موافق واقع افتاد از باب اتفاق، بر او هم چیزی نیست؛ نه اثمی و نه قضائی. و هرگاه موافق واقع نیفتاد، بر او اثمی نیست و لکن سقوط قضا هم از او، مشکل است، هر چند وجوب آن هم بر حقیر واضح نیست. چون قضا [را] «بفرض جدید» می دانم. و امر را «مقتضی اجزاء». و مفروض این است که نظر به قواعد امامیه از «استحالة تکلیف غافل، و تکلیف بما لا یطاق با بقاء تکلیف»، نسبت به او مامور به، همان [است]^۱ که فهمیده است.

حاصل این که تعیین مرجع و ملاذ (بعد از غیبت امام علیه السلام)، فی الحقیقه از روادف و مسائل کلامیه است. مثل تعیین امام، نه از مسائل فقه است، و نه اصول فقه. و عقل و نقل هر دو دلالت دارد بر این که مرجع عالمی است که قادر بر استنباط احکام باشد از مأخذ. پس اگر کسی فهمید این معنی را و متفطن شد، و بی روی نکرد و اکتفا کرد به قول پدر و مادر و ملای مکتبی که رتبه اجتهاد ندارند، بی شبهه مقصر است، و اثم و قضا بر او لازم است، هر چند صحیح کرده باشد. علی الاظهر.

و هرگاه متفطن نشد مطلقاً، و چنین دانست که عبادت مکلف به او، همان است لا غیر و اتفاقاً بر وجه صحیح به عمل آید، پس تکلیف او همان است (چنان که بیان کردیم) و بر

^۱ در نسخه: نیست.

او قضا هم نیست. زیرا که نه عمومات «من فاته صلوة فليقضها» شامل آن است- بنا بر این که «قضاء بفرض جدید» باشد. چنان که اقوی و اظهر است- و نه هم ترک نماز کرده که به مقتضای امر اول آدائی، بر او قضا واجب باشد (بنا بر آن که قضا تابع آداء باشد). و همین سخن در صورت مفروضه، بر فرض مخالفت واقع، هم جاری است. چنان که گفتیم. پس سؤالاتی که از آن مخدوم در باب نماز احتیاط رفته است که منشأ اشکال در همه آن ها همین بوده که در حینی که تلمذ مرحوم میرسید حسین قزوینی می نموده اند (نظر به حسن ظنی که بر ایشان داشته اند) عمل به فتوای ایشان کرده در باب تبدیل «قرائت حمد» به «تسبیح» [این تقلید است و تقلید] در مشرب یا اصل نماز، یکی است. به جهت آن که ظاهر آن است که قبل از اختیار تلمذ آن مرحوم شاید تقلید افضل از ایشان را نکرده باشید. بل که اشکال در سابق بیشتر بایست باشد. خصوصاً این که نماز احتیاط را با تسبیح کردن، قولی است از اقوال امامیه. و چنان نیست که خلاف اجماع باشد.

پس هرگاه در اصل نمازها و در سایر احکام نماز احتیاط، «مکلف به» خود را به جا آورده اید و اشکال شما همین در تسبیح خواندن در نماز احتیاط است، پس هرگاه در آن حال چنان حسن ظن به سید استاد خود داشته اید که مطمئن بوده اید که حکم الله در ماده شما همان بوده است که ایشان فرموده اند، و متفطن احتمال دیگر نبوده اید (که بلکه سید غلط گفته، یا اهل فتوی نبوده)، و تقصیر نکرده اید در این باب، در این صورت اظهر در نظر حقیر این است که شما معذور باشید و بر شما قضائی لازم نباشد هر چند در واقع سید مجتهد نبوده یا خلاف اقوی گفته باشد، بل که خلاف واقع هم. علی الاظهر.

و هرگاه در این مسئله و سایر مسائل نماز مسامحه کرده [اید] در تعیین مرجع، پس اشکال و تشویش شما منحصر در نماز احتیاط نیست. فکر همه را باید بکنید. بلی تسویش شما در خصوص نماز احتیاط و تخصیص سؤال به آن، وقتی خوب است که در باقی مسائل «مکلف به» به عمل آمده باشد به تقلید مجتهد واقعی، یا به فعل آن ها در حال غفلت

بالمرة، و عدم تفتن به لزوم اخذ از مجتهد یا أعلم از او، که تکلیف در آن وقت جز آن نبوده باشد، و تقصیر در نماز احتیاط باشد و بس.

پس ما هم فرض سؤال را در این صورت می‌کنیم و حسب الاقتضای قریحهٔ جامده، جواب هر یک می‌نویسیم:^۱

[۳۸-] سؤال اول:^۲ آیا اعادهٔ نمازهای احتیاطی به تنها کافی است بنابر اظهر و اقوی به مرتبه ای از ظهور و قوتی که اطمینان را موجب بوده باشد؟ یا نه بل که اصل نمازها را نیز باید اعاده کرد-؟ و اهم کدام است؟

جواب: چون اظهر در نظر احقر، عدم وجوب فوریت نماز احتیاط، و همچنین عدم بطلان صلوة است به تخلل منافی ما بین نماز احتیاط و نماز اصل، بل که اظهر هم عدم بطلان صلوة است هر چند عمداً ترک کند نماز احتیاط را، هر چند معصیت کرده است. پس در ما نحن فیه صحت نماز اصل، و عدم احتیاج به اعادهٔ آن کردن، اولی است به اظهر بودن و اقوی بودن.

و اما وجوب قضای نماز احتیاط در خارج وقت در صورتی که نماز احتیاط را ترک کرده باشد، پس در آن اشکال است. و احوط بل که اظهر لزوم قضا است.

و اما سؤال از اهم: پس آن خالی از اغلاق و اشکال نیست. و توجیه آن بنابر آن چه حقیر از ظاهر عبارت شما می‌فهمم این است که: آیا بنابر این که اظهر عدم بطلان صلوة است، و اظهر لزوم قضای نماز احتیاط است در صورت عدم اتیان به آن در وقت خود علی

^۱ تا این جا جواب اصل نامه بود که به محور دو مسئلهٔ بزرگ «عمل به احتیاط و اجتهاد و تقلید»، و «ارسطوئیات و صدرویات» را جواب داد.

^۲ از این جا به بعد، جواب سؤال های فقهی چهارده گانه ملا علی نوری را می‌دهد که به ضمیمهٔ نامه مزبور فرستاده است. برای رعایت شماره های مسلسل کتاب، رقم ۳۸ را آوردم.

وجهه، آیا همین موجب اطمینان هست، یا نه بل که باید احتیاط کرد و اصل نمازها را هم قضا کرد به جهت خروج از مخالفت مشهور که قائل به بطلان اصل نمازاند و واجب می دانند اعاده آن را.

و آیا مراعات این احتیاط، اهم است که هر دو را قضا کند به جهت خروج از خلاف مشهور؟ یا این احتیاط اهم است که اوقات را صرف نماز احتیاط فقط کند (به جهت آن که نظر به دلیل، اظهر است و کردن نماز اصل، مفوت مساوی آن مقدار است از نماز احتیاط)؟

و جواب آن این است که: این مسئله راجع می شود به «جواز تطوع در وقت فریضه»، به جهت آن که بنابر قول به بطلان اصل نماز به سبب اخلال به نماز احتیاط، قضای اصل نماز واجب است، و دیگر قضای نماز احتیاط بر او واجب نیست. و لکن مستحب است از راه احتیاط از خلاف. و بنابر مختار که صحت اصل صلوة است، بالعکس است. و مشهور در «تطوع در وقت فریضه» بطلان است مطلقاً. و اقوی در نزد حقیق بطلان است هرگاه مانع فریضه باشد، نه مطلقاً. و مفروض سؤال آن است که [فعل] ^۱ مقتضای احتیاط (یعنی قضای اصل نماز) مانع از کردن [«موقت به»] ^۲ مکلف است. یعنی وجوب قضای نماز [احتیاطاً] ^۳ به تنهایی و بر هر دو قول، جایز نخواهد بود.

پس این را اهم یا احوط نامیدن بی وجه است. پس سؤال باید از جواز و عدم جواز کرد، لا غیر.

[۳۹-] سؤال ثانی: بنابر این که اعاده اصل نماز ضرور باشد، همین کافی است؟ یا

^۱ در نسخه: فعلی.

^۲ در نسخه: مقتی به.

^۳ در نسخه: احتیاط.

اعاده نماز احتیاط را هم در کار است؟ و مهم است یا نه؟-

جواب: ضرور بودن اعاده نماز مبتنی بر قول به بطلان نماز است. و در این صورت اعاده نماز احتیاط ضرور نیست. به جهت آن که وضع آن، از برای تدارک نقص است، و مفروض انعدام صلوة اصل است، نه نقص آن. بلی من باب الاحتیاط خوب است خروجاً عن الخلاف. به شرطی که مزاحم فرض نشود. چنان که گفتیم. و بعد هم می آید.

[۴۰-] سؤال ثالث: آیا گفتگویی که در باب ترتیب نمازهای فریضة اصلیة فائمه می

باشد، به همان قیاس و نسبت در نمازهای فائمه احتیاط نیز جاری است یا نه؟-

جواب: ظاهر اخبار و فتوای اصحاب در قضای نماز فریضة، منصرف به نماز احتیاط نمی شود. پس اصل استفاده و جوب [ترتیب در] قضای نماز^۱ از اخبار، محل اشکال است. و به این جهت هم خلاف کرده اند در وجوب آن، پس چگونه وجوب ترتیب در این ها از آن ها مستفاد می شود. و غایت آن چه مستفاد می شود از اخبار در نمازهای اصلیة، ترتیب مابین دو نمازی است که تعاقب آن ها بالذات و بالاصاله مطلوب باشد و منظور نظر شارع باشد مثل ظهر و عصر یک روز، و مغرب و عشاء یک شب. نه مطلق صلوة و مطلق ظهرین و عشاءین.

و تقدیم ظهرین بر عشاءین، و عشاءین بر فجر نه از جعل شارع است بالاصل، بل که از لوازم [تبعیه]^۲ است. به جهت آن که آن چه از شارع رسیده وجوب ظهرین است در وقت خاص، و عشاءین در وقت خاص، و فجر در وقت خاص. و تقدّم و تاخّر این صلوة نسبت به اوقات از باب اتفاق است. پس عموم حدیث شریف «من فاته فریضة فلیقضها کما

^۱ در نسخه: نماز احتیاط.

^۲ در نسخه: تبعه.

فانت»^۱، هرگاه مسلم باشد دلالت او بر اعتبار جمیع کیفیات، لا اقل مسلم نخواهد بود در کیفیات تبعیّه غیر مقصود بالذات. با وجود این که در عبارت حدیث، «فریضه» مذکور است به لفظ مفرد، نه فرائض به لفظ جمع.

و علی ای حال؛ هرگاه وجوب ترتیب مسلم باشد در تعاقب تبعیّه، آن هم در صلوة اصلیه مسلم است به مقتضای تبادل، نه نماز احتیاطی. و بر فرض تسلیم عموم، در صورت علم به ترتیب، مسلم است. نه در صورت جهل. و در صورت جهل اقوی عدم وجوب ترتیب است در نمازهای اصلیه، چه جای نماز احتیاط. خصوصاً هرگاه نماز بسیار باشد که تحصیل ترتیب یا متعذر خواهد بود یا مستلزم حرج منفی.

[۴۱-] سؤال رابع: بنابر ضرور بودن اعاده نمازهای اصل، و نمازهای احتیاط، آیا کدامیک را در قضا کردن باید مقدم داشت؟ و با مقدم بودن احدهما، آیا همه آن را باید مقدم داشت بر قاطبه دیگری (به این که تا مدتی همه نمازهای احتیاط را باید اعاده کرد، پس از آن، نمازهای اصل را، یا بالعکس)؟ یا آن که تقدیم همه آن بر این، ضرور نیست؟ در این صورت به چه نسبت باید اعاده آن ها را با هم کرد؟

جواب: از آن چه پیش گفتیم معلوم شد که فرض ضرور اعاده نماز اصل و نماز احتیاط هر دو با هم، محض فرض است. به جهت آن که ضرور اول در وقتی است که باطل دانیم نماز اصل را به ترک نماز احتیاط (چنان که مشهور است) و در این صورت دیگر اعاده نماز احتیاط ضرور نیست. و به عکس آن در ثانی. و اما اعاده هر دو از باب احتیاط؛ پس نیز جواب آن معلوم شد که هرگاه بنا را بر مشهور بگذاریم، اعاده نماز احتیاط مستحب است خروجاً عن خلاف القول الاخر، و بالعکس فی العکس. و گفتیم که مستحب مزاحم فریضه نمی شود.

^۱ وسائل، ابواب قضاء الصلوات، ب ۶ ح ۱ مع تفاوت یسیر.

و هرگاه منظور شما در سؤال، قطع نظر از ترجیح و ظنّ اجتهادی است و می خواهید که نظر به وصیت مرحوم آقا محمد احتیاط کرده باشید، این هم از همان مواضعی است که عرض کردم که احتیاط متعذّر یا متعسرّ است. و اجتهاد کردن ما در پیدا کردن احتیاط بعینه همان رجوع ما است به ظنّ اجتهادی ما.

و به هر حال؛ سایر وجوه مسؤله، وجهی از برای آن ها نیست، و دلیلی مقتضی آن کیفیات، نه.

[۴۲-] سؤال خامس: در صورتی که اعاده نمازهای احتیاط ضرور بوده باشد، ترتیبی در اعاده آن ها هست یا نه؟- اگر هست به چه گونه هست؟ مثلاً شک میانه دو و سه را به چهار باید مقدم ملاحظه نمود؟ [و] به مقتضای آن مقتضای آن قضاهای احتیاط را باید کرد؟ یا نه به هر نسبت که باشد خوب است؟

جواب: تقدم تبعی بعض مراتب اعداد بر بعضی، مستلزم حصول معدودات آن بالفعل نیست، چه جای آن که مستلزم تقدم وضع جعلی شارع باشد. بل که اشکال همین^۱ در این است که آیا تقدیم مقدمات بالفعل (كما هو فی نفس الامر و لو بتحصیله فی ضمن التكرارات العديده) لازم است یا نه. و این همان مسئله معهود است که بیان کردیم. و اظهر عدم وجوب آن است. والله العالم.

[۴۳-] سؤال سادس: در اعاده نمازهای احتیاط، اگر عادت کسی این باشد که بالمثل اغلب شکش در میانه سه و چهار باشد و سایر افراد و صور نیز با یکدیگر به تفاوت بوده باشد، در اعاده فرد اغلب آیا مقدم است یا نه؟- و هکذا در سایر.

جواب: در لزوم اعاده فوایت مجهولة العدد، سه وجه است؛ اول: اتیان به آن ها به

^۱ یعنی فقط.

قدری که محصل یقین باشد. دویم: اکتفا به قدری که متیقن الفوت است. و سیم: اکتفا به ظن غالب. و اظهر در نزد حقیر این قول است و فاقاً للشهید فی الذکری. هر چند قول اوسط هم در کمال قوت هست و این وجهی است که علامه (ره) ذکر کرده.

پس بعد از تیقن به وقوع همه انواع شک و بنا بر تحصیل ظن غالب در هر یک، با اکتفا به قدر تیقن در هر یک به اندازه خود، همه مساوی می باشند. و مخیر است در تقدیم و تاخیر. بلی اگر غلبه ظن در وقوع احد افراد شده باشد، و وقوع دیگری موهوم باشد، در آن جا شکی نیست که مضمون مقدم است نه موهوم. و تا در آن تکلیف خود را به جا نیاورد به دیگری نپردازد.

[۴۴-] سؤال سابع: آیا کسی که اعاده نمازهای احتیاط باید کرد، می تواند که نوافل یومیه را (همه را یا فی الجملة) کرده باشد که بالمره تارک نباشد (مثل نافله مغرب و تیره و شفع و وتر و نافله صبح) با آن که قصد کند که اگر حسب الشرع این نافله منعقد است، فیها. و الا قضای نماز احتیاط باشد به نوعی که مناسب بوده باشد به آن که اکتفا نماید به قرائت سوره حمد، بی سوره و قنوت، و یک رکعت وتر را مثلاً در ازای یک رکعت ایستاده نماز احتیاط، به طریق تردید قصد نماید. و هکذا.

جواب: اظهر در نظر حقیر جواز کردن نافله است از برای کسی که بر ذمه او قضای واجب باشد. مگر این که کردن نافله باعث اخلال به فعل قضا، یا یکی از اجزاء و شرایط آن باشد، در آن صورت جایز نیست. مثلاً هرگاه کسی بر او قضا لازم باشد. و اما اراده کردن آن ندارد، و اگر نافله را هم نکنند قضا هم نخواهد کرد. این شخص را منع نمی کنیم از نافله. و اما اگر در آن وقت اگر نافله را ترک کند، قضا را خواهد کرد، این شخص نافله را ترک کند و قضا را بکند.

و تردید و تداخل نیت در حال جزم به اشتغال قضا، صورتی ندارد. و خصوصاً در

صورتی که اگر نافله را نکند در عوض آن قضا را خواهد کرد. بلی در صورت احتیاط به جهت احتمال اشتغال ذمه به قضا، دور نیست که تواند تردید کرد. و احتمال هم هست که در این صورت تواند تداخل کرد به عنوان بت.

[۴۵-] سؤال ثامن: با [وجوب]^۱ قضای نماز اصل یا احتیاط یا هر دو، آیا مثلاً عمل استفتاح را برای حاجت راجحی، یا ضروری، به عمل می تواند آورد یا نه؟- اگر تواند نافله ظهر و عصر را به طریقی که وارد است در عمل استفتاح، می تواند کرد یا نه؟- اگر چه لا اقل محتمله فوق بوده باشد.

جواب: این بعینه از مسئله سابقه معلوم می شود و احتیاج به تکرار نیست.

[۴۶-] سؤال ناسع: کسی که نمازهای نافله یومیّه بر ذمه اش البته بوده باشد، و بنابر رعایت احتیاط خواسته باشد که قضای نمازهای اصل، یا نمازهای احتیاط را کرده باشد، کدامیک اولی است؟ آیا نوافل یومیّه فائنه جزمی الفوت اگر قضا بشود، جبر نقصان های نمازهای فریضه (مطلقاً چه نماز اصل، چه نماز احتیاط، که در زمان جاهلی ها کرده است که پر رعایت مراتب احتیاط در ادای نمازهای فریضه نمی کرد) می کند؟ یا نه بل که اهم آن است که اصل نمازهای فریضه زمان جاهلی ها را قضا نموده باشد؟

و منظور از زمان جاهلی ها زمانی است که پیش معلم های صرفی و نحوی درس می خواند، و الفیّه شیخ یا مختصر نافع^۱ که آن ها می گفتند، می خواند و عمل می کرد. و لا ابالی نبود به قدر حال خود نماز را می کرد. و در بند آن که به قدر فهم خود در آن وقت نماز را درست بکند بود. و اگر حکم شک و سهوی نمی دانست، نماز را از سر می گرفت.

^۱ در نسخه: وجود.

جواب: آن چه از ائمه اطهار (صلوات الله عليهم اجمعين) مستفاد می شود، این است که نوافل رواتب یومیه، جبر کسر فرایض را می کند. به این معنی که هرگاه حضور قلبی در آن جا نشده باشد، یا سهوی (مثلاً) که تذکر آن نشده باشد مطلقاً، و امثال آن، این نقایص را تدارک [می] کند. نه تقصیراتی که در اصل نماز و شرایط آن شده باشد (و هر چند به سبب عدم اخذ از مأخذ صحیح، باشد با وجود تقصیر در تحصیل و مسامحه). پس اگر قضای اصل نماز و نماز احتیاط، از باب این است که مبدا تقصیری شده باشد از روی نادانی و غفلت، بعد از آن که مقتضای تکلیف خود را به عمل آورده باشد، پس در این صورت قضای رواتب متیقن الفوت، اولی است به تقدیم. و اگر کوتاهی در تحصیل مقتضای تکلیف شده، البته فرایض مقدم است.

[۴۷-] **سؤال عاشق:** آیا در قضای نمازهای احتیاط فائده بیست ساله (مثلاً)، دو رکعت نشسته را مطلقاً می تواند نیت کرده باشد؟ یا آن که بخصوص صورت شک میانه سه و چهار را (مثلاً) باید در نظر گرفت؟ و هکذا.

جواب: با وجود علم [تفصیلی]^۱ به اشتغال به هر یک، تعیین ضرور است. بلی در صورتی که داند که نماز احتیاط دو رکعتی در ذمه او هست اما نداند که از باب شک میانه دو و چهار است، یا از باب شک میانه دو و سه و چهار، و همچنین در دو رکعتی نشسته هرگاه نداند از شک میان سه و چهار ناشی شده، یا از دو و سه، یا از چهار و پنج، در این جا قصد تعیین ضرور نیست، قصد «ما فی الذمه» کافی است.

[۴۸-] **سؤال حادی عشر:** مطلب دیگر؛ کسی که شرطی از شرایط نماز احتیاط را جاهل باشد (مثلاً نداند که تکبیر احرام واجب است، خیال نماید که مثل سجده سهو

^۱ در نسخه: بتفصیلی.

است). یا آن که شرط مذکور را مثلاً به عنوان این که شرط است فراموش کرده باشد. یا این که علم به شرطیت یا به فعلیت داشته باشد و در حال قیام به نماز فراموش کرده باشد و قبل از زمان فراموشی شرطیت، دیده بود و شنیده بود و عالم به شرطیت می بود تا آن که از نظرش رفت. حکم این دو یکی است؟ و در صورت ثانیه هم، حکم حکم جاهل مسئله است یا نه؟-

خلاصه؛ حکم جاهل مسئله یا ناسی مسئله (چه رکن باشد چه غیر رکن. چه نماز اصل باشد، چه نماز احتیاط) یکی است یا نه؟- در این جا گفتگو شد چیزی دستگیر نشد. **جواب:** بسم الله. حکم جاهل مسئله، سابق^۱ بر این معلوم شد اجمالاً. و در آن فرقی مابین رکن و غیر رکن نیست. و اما ناسی؛ پس اگر سهو رکنی است و از موضع خود گذشته، باطل است کائناً ماکان؛ خواه سهو نفس مسئله را کرده باشد بعد علم به آن، یا سهو مسئله نکرده است لکن سهو فعل را کرده باشد. و همچنین حکم سهو غیر رکن تفاوت نمی کند.

و در صحت صلوة در صورت اتیان به اجزاء و شرایط علی و جهها، سهو مسئله بعد علم به آن، مضر نیست. و آن را ملحق به جاهل مسئله نمی کنند. پس هرگاه اتیان به تکبیرة الاحرام (مثلاً) کرده و متذکر شرطیت و رکنیت آن نبوده به جهت سهو مسئله، ضرر ندارد.

[۴۹-] **سؤال ثانی عشر:** مطلب دیگر؛ اگر کسی در روز رمضان المبارک محتلم بشود، در باب استبرا کردن و نکردن، چه می فرمایند؟ حقیر خود گاهی اتفاق افتاد استبرا کردم و غسل کردم و نماز کردم، و قضای آن روزه را نیز کردم. خود را راضی به غیر از

^۱ در نسخه: مجملأ سابق بر..

این طریق نتوانستم کرد. بسیار در این خصوص مضطرب می باشم. طریقه آن مطاع در آن که خود عمل می کنند (نه آن که فتوی می دهند) چه می باشد؟ در صورتی که استبرا کرده باشد، قضا را [احتیاطاً]^۱ باید کرده باشد؟ آیا كفاره چه حال دارد؟

جواب: تا به حال خاطر من نیست که به جهت حقیر اتفاق افتاده باشد. و لکن اگر اتفاق بیفتد، بول و استبرا می کنم و قضا هم نمی کنم. [زیرا] احتیاط بسیار دوری است، بل که وجهی ندارد. به جهت آن که استمنای حرام طلب تلذذ است به قلع منی از محل خود، یا به قصد آوردن آن. در این جا هیچکدام نیست، بل که مراد تنقیه ممر است. با وجود این که دخول این در افراد مفهوم لغوی هم ممنوع است [و] دلالت عرفیه بر این بالمره منتفی است. دیگر آن که از فروض نادره است که کسی را بول نیاید که محتاج شود به استبرا فقط. و بول کردن را استمنا نام کردن، بیشتر غرابت دارد. و استبراء بعد بول از برای تنقیه ممر از منی هم نیست، چه جای این که استمنا باشد، بل که از برای تنقیه ممر از بول است. و به هر حال؛ اصل برائت ذمه را هیچ چیز در برابر نیست.

و اما احتمال لزوم كفاره؛ پس آن، [اغرب]^۲ از همه این ها است. بلی شاید نظر [سائل]^۳ به افساد به این باشد که این داخل «جنب کردن خود است در ماه رمضان عمداً». چنان که در مبحث غسل گفته اند که هرگاه استبرا و بول نکرده باشد و بلبل مشتبهی ببیند، غسل او باطل می شود. و این در حکم جنابت تازه ای است. و این نیز بعید است. اما اولاً به جهت آن که در این جا مفروض دیدن بلبل مشتبه نیست. و ثانیاً ادله جنابت عمداً،

^۱ در نسخه: احتیاط.

^۲ در نسخه: اقرب.

^۳ مایل.

منصرف به این نمی شود.

[۵۰-] سؤال ثالث عشر: حقیر کنیز آزادی را به جهت ضرورت گذارشات خانه، به جهت بنده زاده صغیر غیر بالغ، نود ساله صبیغه خنده ام^۱، و در خانه بودند^۲. و حال مدتی است که بنا را به ناسازگاری گذاشته، جای به جائی رفته است و نشسته است. و متوجه او می باشم و صرفه هم به جهت ما ندارد. و دلش می خواهد که مدتش بخشیده شود بلکه شوهر کرده باشد. فی الجمله مشتری پسند هم هست. آیا حقیر که ولی صغیر می باشم می توانم مدتش را بخشیده باشم؟ یا راه صرفه به جهت صغیر ملاحظه نموده باشم (مثل مصالحه به مال) یا نمی توانم؟ علامه العلماء مجتهد الزمان صاحبی آقا شیخ محمد جعفر نجفی سلمه الله تعالی، در حضور حقیر فرمودند که برای من می توانی مدتش را بخشیده باشی و ضرری ندارد. و این معنی را قیاس به طلاق نمودن (چنان که جمهور فقهای ما قیاس کرده اند) صورت ندارد. و اما چون نقل فروج است، احتیاط باید کرد.

و عالی جناب قدسی القاب، علامی، مطاعی، میرزا محمد مهدی مشهدی سلمه الله، در این مسئله با ایشان گفتگو کردم، ایشان هم فرمودند که این معنی ربط به طلاق ندارد، قیاس به آن پوچ است و احدی از فقها هم این قیاس نکرده اند. و ولی^۳، خواطر^۴ جمع می تواند مدت

^۱ کذا.

^۲ در عقد نکاح (دائم یا موقت) قصد تمتع یعنی قصد بهرمندی جنسی باید باشد، خواه در کبیر و خواه در صغیر. و درباره صغیر مصلحت صغیر نیز باید رعایت شود. همان طور که خود میرزا(ره) نیز در مسئله شماره ۱۸۳ (کتاب النکاح، جلد چهارم) بیان کرده و گفته است بدون امکان تمتع جنسی باطل است و محرمیت نمی آورد. و در این جا سؤال کننده انگیزه عقد را فقط «گذارشات خانه» ذکر کرده است. و چنین عقدی باطل است.

خواهید دید که میرزا(ره) در آخر کلامش باطل بودن عقد را عنوان خواهد کرد. اما سؤال این است که چرا در همین اول آن را نگفته است؟ بدیهی است؛ او چگونه درباره یک مردی که مردم او را مرتبط با غیب می دانند و او را نایب خاص امیرالمومنین علیه السلام می شناسند، به صراحت و بی مقدمه بگوید که: این آقا ابتدائی ترین مسائل را نمی داند.

^۳ کذا.

منقطعهٔ صغیر را بخشیده باشد.

خلاصه بسیار دلم می خواهد که اگر بشود و عیب و نقصی نداشته باشد، این بی چاره را حسب دلخواه خودش، مرخص کرده باشم. بدانچه رأی صاحبی مطاع قرار بگیرد مقرر فرموده باشند به هر نسبت تدبیری که موجب زیادتی اطمینان بوده باشد و به خاطر شریف می رسد، قلمی فرموده باشند.

و عالی جناب، قدسی القاب، زبده الفقهاء، خیر الحاج الکرام، اخ اعزّ ارجمند، حاج محمد ابراهیم کلباسی می نماید که می تواند شد، و هر که فقیه است، مظنه است که غیر از این نگویید. و چون واجب بود مراتب را به عرض رسانیدن، همه گوشم تا چه فرمائی.

جواب: آن چه از ادلّه شرعیه و قواعد فقها بر می آید، این است که چون صغیر ناقص العقل و قاصر التدبیر است (بل که در چند وقت فاقد آن ها است)، جناب اقدس الهی نصب ولیّ از برای او کرده که مباشر امور او باشد، تا رفع نقص از او بشود به حصول کمال. و معیاری از برای آن قرار داده که بلوغ و رشد است. از باب حمایت حمی^۱. و الا حصول

^۱ حمی: یعنی «بازداشته شده»، «حفاظت شده»، «ممنوع الورد شده». در این جا مراد «قروق = قروق» به کار رفته است.

قروق، یک واژه ترکی است که در ایران رایج شده به معنی «بخشی از مرتع که چرای دام ها در آن ممنوع شده تا علف آن رشد کند و برای خوراک زمستانی دام ها جمع شود. اخیراً از طرف سازمان حفظ محیط زیست، منطقه هائی قروق می شود برای حفظ گیاهان و نیز حیوانات. در حدیث آمده است که «مَنْ رَعَى [مَا شِئِنَهُ] قُرْبَ الْحِمَى نَارَعَتْهُ نَفْسُهُ إِلَى أَنْ يَرْعَاهَا فِي الْحِمَى أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَى أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَحَارِمُهُ فَتَوَقَّوْا حِمَى اللَّهِ وَ مَحَارِمَهُ». - بحار، ج ۷۱ ص ۲۸۰. - هر کس گله خود را در نزدیک حمی بچراند، نفسش او را وسوسه می کند که حمی را نیز بچراند. بدانید هر ملکى حمائی دارد و حمای خدا محرّمات اوست. - وسائل الشیعه ج ۲۷ ص ۱۶۹ ب ۱۲. - یعنی همیشه از نزدیک شدن به محرّمات دوری کنید میان خود و آن ها حد حریمی قائل شوید. از شبهات بپرهیزید تا به حرام نیفتید.

در این جا منظور این است که آیه، «بلوغ» را معیار قرار داده اما آن را مشروط به «رشد» کرده؛ می فرماید: «حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ» - آیه ۶ سوره نساء. - اما ممکن است رشد کسی قبل از بلوغ او باشد، و بالعکس. میرزا(ره) می فرماید: این هر دو را در کنار هم قرار داده تا از حمی حمایت کرده باشد. یعنی مردم در حفاظت قروق حقوق و اموال صغیران رعایت کامل داشته باشند.

کمال عقل (مثلاً) در یک ساعت قبل از بلوغ و یک ساعت بعد، غالباً تفاوت ندارد، بل که ادراک تفاوت آن قریب به محال، بل که از محالات عادیه است.

و اموری که محتاج الیه طفل می باشد از امور معیشت، بسیار است؛ مثل تصرفات مالیه از بیع و شراء و انفاق و اکساء و اسکان و تعاطی زرع. و [بر] این ها مترتب می شود امور بسیار؛ مثل اجاره و مزارعه و مضاربه و اخذ به شفعه و رهن و غیر ذلک. و همچنین تصرفات بدنیّه از تعلّم صنایع و تحصیل علم و ادب و نکاح و طلاق. و همچنین استیفای حقوق؛ مثل قصاص و دیات و عفو از قصاص، و مطالبه حدود، و طی دعاوی، الی غیر ذلک.

پس بنابر این، مختار بودن ولیّ در امور موّلی علیه، باید اصل باشد و به عنوان قاعده باشد. و خروج از آن محتاج به دلیل خواهد بود. حتی آن که از جمله عبارات ایشان است که می گویند «الاولیاء تعمل کل المصالح غیر الطلاق». چنان که فخرالمحققین در ایضاح ذکر کرده^۲. و نزدیک به این عبارت در عموم، در کلام ایشان بسیار است از جمله در باب استیفای قصاص جوارح از برای لقیط و استیفای حدّ هر گاه کسی او را قذف کند.

و آن چه را دلیل اخراج می کند دو [قسم است]؛ یکی آن است که از تصرف فی نفسه قابلیت نیابت نداشته باشد؛ مثل نذر و یمین و قسم مابین زوجات، و غیر ذلک. و قسم دیگر آن که به دلیل علیحده خارج شده؛ مثل طلاق. که به نصّ خارج شده. هر چند علامه (ره) در تذکره علت آن را چنین ذکر کرده که «لیس للولیّ أن یطلق زوجة الصبی لا مجاناً و لا بعوض؛ لأنّ المصلحة بقاء الزوجیة، لأنّه لا نفقة لها علیه قبل الدخول»^۴. و لکن اظهر اعتماد بر اخبار کثیره است به جهت آن که گاه است مصلحتی در ضمن طلاق

^۱ در نسخه: غیر.

^۲ ایضاح، ج ۳ ص ۱۸۲ ط کوشانیور.

^۳ در نسخه: به جای هر دو کلمه، قسمة.

^۴ تذکرة الفقهاء (ط - الحدیثة)، ج ۱۴ ص ۲۶۲، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم.

باشد که آن معنی که علامه ذکر کرده، در ضمن آن مضمحل باشد.
و کسی فرقی در افراد طلاق نگذاشته. پس آن چه با لذات قابل نیابت باشد و دلیلی بر عدم جواز تصرف ولی بر آن قائم نباشد، در تحت عموم جواز خواهد بود.
هرگاه این دانسته شد، پس باید دانست که مقتضای ادله این است که هر تصرفی که ولی می کند در امر مولی علیه، باید که در آن فساد نباشد. به جهت آن که او نصب شده از برای رفع افساد خود طفل در نفس و مال خود. و همچنین افساد مفسدین. پس چگونه تواند تصرفی که مفسد بوده باشد بکند.

و اما اشتراط مصلحت زائده بر حفظ مال از تلف و فساد؛ پس تا به حال بر حقیر دلیلی قائم نشده که ضرور باشد، همین قدر ثابت است که باید مال مولی علیه را محافظت کند، و هر قدر هم که احتیاج به آن به هم رسد به جهت انفاق در معیشت او، صرف او کند، به نحوی که ضرری به او نرسد. و اما وجوب ملاحظه مصلحت زائده؛ مثل آن که پول یتیم را بدهد و گندم بخرد و آرد کند و در خانه طبخ کند که انفع باشد، و در بازار نان نخرد، بر حقیر معلوم نیست. و به هر حال تنمیه مال بر ولی واجب نیست. و آیه شریفه «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»^۱ مطلقاً دلالتی بر آن ندارد. (چنان که در بعضی فوائد خود تحقیق آن را کرده ام) بلی علامه (ره) در قواعد میل کرده است چنان که فرموده است: «و يجب حفظ مال الیتیم و استتمائه قدرًا لا تأكله النفقة علی [اشکال]^۲». و همچنین دیگران نیز اشکال کرده اند.

پس، از مجموع آن چه مذکور شد، دو مطلب حاصل شد؛ یکی این که اصل جواز

^۱ آیه ۳۴ سوره اسراء، و آیه ۱۵۲ سوره انعام.

^۲ در نسخه: الاشکال.

^۳ قواعد (متن ایضاح) ج ۲ ص ۵۳ ط کوشانپور. توجه: در متن ایضاح: به جای (الیتیم) الطفل است.

تصرفات ولی است در «ما یقبل النیابة بالذات»، هرگاه مولی علیه محتاج به صرف آن باشد از برای نفقه و کسوه و امثال آن، گو مصلحت زائده در آن حاصل نباشد. دویم این که اصل جواز است هرگاه بر سیل مصلحت زائده و پیدا کردن نفع باشد، هر چند مولی علیه محتاج به آن نباشد.

و اما تصرف در غیر [این]^۱ دو صورت، پس آن جایز نیست، الا در بعض صور که به نص خارج شده، مثلاً مثل قرض برداشتن ولی، خصوصاً پدر که دایره رخصت در آن اوسع است. و خلافاتی که در کلام فقها در موارد خاصه هست (مثل نکاح به دون^۲ مهر المثل و امثال آن) مبتنی است بر لزوم فساد، یا اشتراط مصلحت زائده و عدم حصول مصلحت به آن عقد گو فساد هم نباشد.

و اما سؤال از حال هبه مدت، و جواز آن از برای ولی: پس ذکر این مسئله در کتب فقهیه صریحاً نفیاً و اثباتاً، هیچکدام در نظر حقیر نیست. و آن چه فرموده بودند که عالی جناب علامی شیخ المشایخ العظام و قدوة الفضلاء الکرام شیخ محمد جعفر نجفی سلمه الله تعالی فرموده اند که جمهور فقهای ما این را قیاس به طلاق کرده اند و تجویز نکرده اند، و لکن رأی ایشان جواز است، حقیر تا به حال به این قیاس بر نخورده ام، و تکذیب ایشان نمی کنم و من هم ذکر و فکر خود را می دانم، زیرا که حقیر در همه چیز قلیل البضاعت می باشم بلید، و سیئ الحفظ، و بطبیء الانتقال، و قلیل الاسباب و الکتاب. و لکن اظهر در نظر احقر، جواز است به شرط مصلحت. و بدون مصلحت دلیلی بر آن نمی دانم. پس هرگاه بخشیدن مدت متمتع، اصلح باشد به حال صغیر، هر چند به این نحو باشد

^۱ در نسخه: آن.

^۲ در نسخه: بلی خصوصاً.

^۳ یعنی به کمتر از مهر المثل.

که مالی به ضعیفه داده شود، او آن مال را صلح کند در عوض این مدت، و صلاح صغیر هم در آن باشد، جایز خواهد بود، و شما ولایتاً از جانب او صلح بکنید. خصوصاً از قرار تقریر مخدومی که معلوم نیست که صلاح در عقدی که شده بیش از این صلاحی باشد که در هبه مدت باشد، بل که در آن هم مصلحت باید منظور باشد. پس هر قدر که [آن] مصلحت کار کرده، این مصلحت آن را می تواند بردارد^۱

و قیاس به طلاق هم وجهی ندارد. و اگر در طلاق نصوص و احادیث نبود، در طلاق هم می گفتیم که هرگاه مصلحت باشد جایز است. و مؤید این است جواز طلاق ولی از جانب مجنون. و همچنین جواز خلع ولی (هرگاه خلع را طلاق ندانیم، یا محتاج به ذکر صیغه طلاق عقب آن ندانیم) چنان که تصریح به آن در قواعد و غیره شده. و از این کلام نیز استفاد می شود حصر عدم جواز در طلاق. و همچنین مؤید مطلب است احادیث بسیاری که در آن ها به فرزند خطاب شده به «انت و مالک لایبک» خصوصاً بعض آن ها که در نکاح وارد شده، که از عموم و علت منصوصه، حکم ما نحن فیه هم ثابت می شود، از جمله حدیثی است که کلینی به سند قوی روایت کرده است از حضرت صادق علیه السلام: «قَالَ إِنِّي لَذَاتَ يَوْمٍ عِنْدَ زِيَادِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ إِذَا جَاءَ رَجُلٌ يَسْتَعْدِي عَلَيَّ أَبِيهِ فَقَالَ أَصْلَحَ اللَّهُ الْأَمِيرَ إِنَّ أَبِي زَوْجَ ابْنَتِي بَعِيرٍ إِذْنِي فَقَالَ زِيَادٌ لِحُجْرَتِهِ الَّذِينَ عِنْدَهُ مَا تَقُولُونَ فِيمَا يَقُولُ هَذَا الرَّجُلُ فَقَالُوا نِكَاحُهُ بَاطِلٌ قَالَ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيَّ فَقَالَ مَا تَقُولُ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ فَلَمَّا سَأَلْتَنِي عَلَيَّ الَّذِينَ أَجَابُوهُ فَقُلْتُ لَهُمْ أَلَيْسَ فِيمَا تَرَوْنَ أَنْتُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ

^۱ معلوم نیست چرا این همه بحث، در اصل «عقد متعه نود ساله» که پدر به خاطر مصلحت خودش ولایتاً انجام داده، نمی شود؟ آیا مسلم است که چنین عقدی به مصلحت کودک بوده؟ اساساً اصل این عقد باطل نیست؟ بلی پدر در نکاح صغیر و صغیره ولایت دارد، اما چرا باید مصلحت صغیر در آن بدین اهمیت تلقی نشود؟! و همان طور که در آغاز همین مسئله بیان شد، چنین عقدی صحیح نیست. و خود میرزا(ره) به این مطلب اشاره خواهد کرد.

(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) أَنْ رَجُلًا جَاءَ يَسْتَعْدِيهِ عَلَى أَبِيهِ فِي مِثْلِ هَذَا فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) أَنْتَ وَمَالِكَ لِأَبِيكَ قَالُوا بَلَى فَقُلْتُ لَهُمْ فَكَيْفَ يَكُونُ هَذَا وَهُوَ وَمَالُهُ لِأَبِيهِ وَ لَا يَجُوزُ نِكَاحُهُ قَالَ فَأَخَذَ بِقَوْلِهِمْ وَ تَرَكَ قَوْلِي^۱.

و نیز مؤید جواز است در ما نحن فيه، قول به جواز فسخ ولی عقد نکاح را به سبب عیب، یا مصلحت؛ قال العلامة (ره) فی القواعد «و هل یثبت للأولياء الخيار، الوجه ذلك مع مصلحة المولی علیه زوجاً كان أو زوجةً، و لو اختار الإمضاء لم یسقط خيار المولی علیه بعد کماله فی الفسخ»^۲. و قال ولده فی الشرح: «الكلام هنا فی مسألتین؛ الاولى: هل للأولياء الخيار فی العیب المتقدم علی العقد أم لا. الأقرب ذلك مع مصلحة المولی عليهم. لأن للأولياء تعمّل كل المصالح غیر الطلاق لان النص أخرجه. و یحتمل عدمه لان النکاح یتعلق بالشهوة و هی مختصة بالزوجین. و الأصح الأول. الثانية: فی العیب الحادث بعد العقد. الوجه ذلك أيضاً، لما تقدم. و یحتمل عدمه»^۳. الی آخر ما ذکره.

و به هر حال؛ اظهار در نظر حقیر، جواز هبه مدت است با ملاحظه غبطه و مصلحت صغیر. مخدوما! این مسئله نیز از آن بابت است که احتیاط در آن در نهایت عسر است که آیا ضعیفه فقیره را با کمال شوق به نکاح و خوف وقوع در زنا، الزام کنند در نشستن، با وجودی که اصل صحت نکاح او نظر به اعتبار «ملاحظه غبطه صغیر»، راه اشکال دارد که مقصود اهم خدمات خانه بوده است؛ یا استمتاع صغیر از آن؟ [و] کمال صعوبت به هم می رساند. و از این طرف هم حکایت اهتمام در امر فرج است. و نص صریحی بر جواز آن نیست و عمومات ولایت به این دست و پاها ساخته می شود که ملاحظه کردید. و اگر

^۱ وسائل، ابواب عقد النکاح و اولیاء العقد، ب ۱۱ ح ۵- کافی (فروع) ج ۲ ص ۲۶.

^۲ القواعد (متن الايضاح) ج ۳ ص ۱۸۲ ط کوشانیپور.

^۳ همان مرجع.

کسی خواهد در هر مسئله بنا را به احتیاط بگذارد، کجا به انجام می رسد. و گاه است خلاف احتیاط می شود از راه دیگر. عجل الله فرجنا بظهور مولانا، آمین یا رب العالمین.

[۵۱-] سؤال رابع عشر: اگر شغل ذمه قلیل وجهی از متوقفاتی، [بر] کسی بوده باشد، و در بلاد بعیده احتمال بودن وارث متوقفی بوده باشد، و این کس خود دسترس نداشته باشد، و در آن جا هم کسی را که مطمئن بوده باشد که به حسب شرایط تواند تشخیص ورثه داده باشد سراغ نداشته باشد. و اگر محول به بعض اشخاص نموده باشد یحتمل که مسامحه نموده باشد. چه کند؟ عملی می تواند کرد [که] تدارک این معنی شده باشد و مطمئن باشد؟ یا نه؟ مقرر فرمایند.

جواب: این از باب مجهول المالک است. و [مقتضای] اخبار بسیار و فتاوی علمای اخیار، آن است که باید به قدر مقدور تفحص کند شاید وارث آن شخص مستحق مال را پیدا کند. و بعد از یأس از آن به هیچ نحو او را ممکن نشود و داند که نمی تواند او را پیدا کرد، و مأیوس باشد. در آن وقت تصدق کند به فقراء شیعه از جانب صاحب مال. و احادیثی که دلالت بر آن دارد بسیار است؛ مثل صحیحۃ یونس، و صحیحۃ نقرین حبیب، و روایاتی که در بیع تراب [صیاغت] مذکور است و در ابواب تجارت و خمس و لقطه و غیر ذلک متفرقاً مذکوراند. والله العالم با حکامه.

فی یوم احد، حادی عشر جمادی الثانی

سنه ۱۲۲۷ من الهجرة^۴.

^۱ در نسخه: در.

^۲ در نسخه: مقتضی.

^۳ در نسخه: صیاغت.

^۴ پایان پاسخ نامه و سؤالات ملا علی نوری. بلا فاصله رساله «الرد علی الصوفیه» را می آورد.

[رسالة اول]

رسالة في الرد على الصوفية

در توجيه خطبة البيان¹

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من دانت له السموات و الارض بالعبودية- و احمد لمن شهدت له جميع الخلائق على اختلاف سنتهم بالربوبية- و اشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له كما شهد لنفسه في الالهية- و اشهد أن محمداً عبده المصطفى و رسوله المجتبي اشرف المخلوقات و افضل البرية- و أصلى عليه و آله كما صلى عليه هو و ملائكته افضل صلوة و اكمل تحية.

اما بعد: اين چند كلمه ای است حسب الاقتضای عالی جناب، فضایل مناب، زبدة الاخوان، و نخبه الخلائق، معین الدین الانور، و [قاصد] الشرع الابهر، مولانا علی اصغر، اعانه الله تعالی علی الخیر، و صانه عن کل سوء و ضرر، نوشته می شود. از برای رفع ابتلائی

¹ هر دو عنوان در بالای صفحات نسخه آمده است.

که از [مَشَاكَلَةٌ]¹ بعض اوهام عاطله، و مناقشة پاره [ای]² در باب مخایل باطله، به جهت ایشان حاصل شده بود.

و حاصل آن، این که: در خطبة البيان³ که منسوب است به جناب يعسوب الدين، [ولی الموحدين]⁴ امیرالمومنین علی بن ابی طالب (علیه افضل صلوة المصلین) مذکور است که؛ آن حضرت فرموده است: «أنا خالق السموات و الارض، و أنا الرأق». و بعضی از ارباب اغراض فاسده متمسک به این شده که ترویج غرض فاسد خود را داده باشد. عالی جناب مشارالیه، در مقام انکار بودن [این]⁵ دو عبارت در خطبة البيان بر آمده، این معنی را مستبعد شمرده و از حقیر [استفسار]⁶ این معنی فرموده بودند که آیا خطبة البيان از آن جناب است یا نه. بر فرض صحت انتساب به آن جناب، این دو عبارت در آن هست یا نه؟- و بر فرض بودن، مراد از آن چه خواهد بود؟ و نوشته بودند: در نسخی که موجود است در نزد ایشان از این خطبه، این دو عبارت نیست.

پس می گوئیم (بالله التوفیق و بیده ازمة التحقيق) که: تحقیق مُحال⁷ [با]⁸ کثرت اشتغال، مانع است از تفصیل مقال و اشباع سخن در جواب از سؤال. و مجمل کلام [که] مقتضای «مالا یدرک کله لا یتدرک کله» است، این است که اولاً انتساب این خطبه به

¹ در نسخه: مشاکنه، منا کسه.

² تکرار؛ نسخه بردار به جای «ای» از «ء» استفاده می کند.

³ نام دیگر این خطبه «خطبة الافتخار» است. رجوع کنید؛ مشارق انوار الیقین، ص ۳۰۹.

⁴ در نسخه: خوانا نیست.

⁵ در نسخه: آن.

⁶ در نسخه: استفاده.

⁷ یعنی آن چه احاله و محول شده که تحقیق کنم.

⁸ در نسخه: و.

آن جناب بر حقیر ثابت نشده و در احدی از کتب معتبره امامیه ندیده ام. و رؤسای شیعه که مدار مذهب امامیه بر ایشان است و عمده اخبار و آثار اهل بیت (علیه السلام) از ایشان رسیده؛ اعنی شیخ بزرگوار عالی مقدار ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی، و رئیس المحدثین و فقیه ائمه طاهرین (صلوات الله علیهم) محمد بن بابویه القمی، و مؤسس احکام الشریعه و مهذب الاصول و الفروع فی مذهب الشیعه محمد بن النعمان المفید البغدادی. و زبده آل طه و یس و فخر العلویین مروج الدین و مشید المذهب بالیقین سیدنا الاجل المرتضی، و شیخ الفرقة المحقة و مجدد الطریقه الحقه شیخ ابی جعفر طوسی (قدس الله ارواحهم) هیچیک این خطبه را ذکر نکرده اند.

و همچنین مشرف السادات و نقیب اهل الشرف السید الجلیل الرضی (نور الله مرقده) که جامع نهج البلاغه است و همت ایشان مصروف این بود که منتخبات خطب و رسائل امیرالمومنین را ذکر کند، این را ذکر نکرده اند. و همچنین در کلام احدی از علمای معتبری که به او اعتماد باشد، ندیدم.

بلی: این خطبه و نظیر آن از کلمات که مشابه به آن است، در کلام بعضی از متسنّین مسلک تصوف هست. از جمله در کتاب مناقب^۱ حافظ رجب برسی، بسیاری از عبارات خطبه البیان و خطبه دیگر موسوم به [تَطْنِجِيَه]^۲، و غیر آن هست، که امثال این دو

^۱ عنوان این کتاب «مشارق انوار الیقین فی حقائق اسرار امیرالمومنین-ع» است. توسط مکتبه الحیدریه در سنه ۱۴۲۶ هـ ق چاپ شده. و آخوند محمد صادق یزدی آن را به فارسی ترجمه کرده است که با تصحیح محقق جوان حجة الاسلام قربان مخدومی شریانی، توسط انتشارات علمی-فرهنگی، چاپ شده است.

^۲ در متن این خطبه کلمه «تَطْنِجِين» تکرار شده که نه ریشه عربی دارد و نه در متون عربی به کار رفته است در حدی که منابع لغت از آن جمله «اقرب الموارد» که جامع متون لغوی است آن را نیاورده است. این لفظ از جهتی به واژه های یونانی شبیه است و از طرف دیگر به الفاظ بودائی، اما این خطبه شامل نوعی جهان شناسی و کیهان شناسی است که مطابق تصورات بودائیان و هندوئیان است. رجوع کنید؛ مشارق الانوار، ص ۳۱۲-۳۱۸ ط مکتبه الحیدریه.

عبارت در آن بسیار هست؛ مثل «أنا الله عندى مفاتيح الغيب لا يعلمها بعد محمد رسول الله (ص) إلا أنا، أنا مورق الأشجار، أنا موع^۱ الثمار، وانا مقدر الاقوات، أنا [منشر] الاموات، أنا مقيم الساعة».

و در نسخه [ای] از خطبة البيان که در این جا موجود است، گرچه لفظ «أنا خالق السموات و الارض، و أنا الرأزق» نیست، و لکن به این مضمون الفاظ بسیار است مثل «أنا احيى و اميت، و انا اخلق و ارزق، أنا الذى اوجدت السموات السبع و الارضين السبع فى طرفة عين، أنا منشىء الملكوت فى الكون، أنا البارئ، أنا المصور فى الارحام، أنا الذى ليس كمثل شىء، أنا منشىء السحاب، أنا [موع^۲] الثمار، أنا داحى الارضين، أنا سامك السموات، أنا اقمتم السموات السبع بنور ربى و قدرته، أنا الغفور الرحيم و عذابى هو العذاب الاليم، أنا الذى لا يبدل القول لدى و ما أنا بظلام للعبيد، أنا الذى بعثت [الأنبياء] و المرسلين، أنا الذى أرسيت الجبال و بسطت الارضين».

و در کلام قاضى سعيد قمى نیز در شرح حديث غمامه مذکور است، و ادعا کرده است که به سبب شایع بودن [آن]^۳ میان علمای شیعه و غیر ایشان، بی نیاز است از ذکر سند روایت. و باکی نیست که ما عبارت آن را از کلام او نقل کنیم: گفته است که: «فعن مولينا امير المؤمنين (ع) أنه خطب ذات يوم فقال (بعد الحمد و الصلوة و ما يتبعهما من جوامع الكلمات): أنا الذى عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها بعد محمد (ص) غيرى و أنا بكل شىء عليهم، أنا ذوالقرنين المذكور فى الصحف الاولى، أنا الحجة التي عنده خاتم سليمان، أنا حجة الانبياء، انا الذى اتولى حساب الخلائق اجمعين، أنا اللوح المحفوظ، أنا جنب

^۱ از ثلاثی «بمع» و مزید فيه، اینج.

^۲ در نسخه: موقع، یغ.

^۳ در نسخه: از.

الله، أنا قلب الله، أنا الذى قال رسول الله(ص) الصراط صراطك و الموقف موقفك عندى، أنا الذى عندى علم الكتاب ما كان و ما يكون، أنا نوح الاول، أنا ابراهيم الخليل، أنا موسى و انيس المومنين، أنا فتاح الاسباب، أنا منشىء السحاب، أنا مسمع الرعد و مبرق البرق، أنا مطرد الانهار، أنا سماك السموات، أنا صاحب ايوب المبتلى و شافيه، أنا صاحب يونس و منجيه، أنا النور الذى اقتبس منه موسى فهدى، أنا معصوم من عند الله، أنا خازن علم الله، أنا ترجمان وحى الله، أنا المتكلم بكل لغة فى الدنيا، أنا حجة الله على من فى السموات و الارضين، أنا حجة الله على الجنّ و الانس، أنا الراجفة، أنا الرادفة، أنا ذلك الكتاب لا ريب فيه، أنا الاسماء التى أمر الله ان يدعى بها، أنا اقامت السموات و الارض بنور ربى و قدرته، أنا ولىّ الله فى ارضه و المفوض امره الىّ و الحاكم فى عباد الله، أنا الذى دعوت الشمس و القمر فاجابتنى، أنا النافور الذى قال الله تعالى «فاذا نقر فى النافور»، أنا صاحب النّشر الاول و الاخر، أنا منبت الزرع و مغرس الاشجار و مخرج الثمار، أنا منشىء الجوارى الفلك فى الجور، أنا صلوة المومنين و زكوتهم و حجّهم، أنا صاحب الكرة و مدير الدولة، أنا صاحب الزلازل و الراجفة، أنا الذى اهلكت الجبارين و الفراعة المتقدمين بسيفى ذوالفقار، و أنا مونس يوسف الصّديق فى الجبّ و مُخرجه، أنا صاحب موسى و الخضر و معلّمهما، أنا صاحب الجبت و الطّاغوت و محرقهما، أنا المنتقم من الظالمين، أنا الذى اوى دعوة الامم الى طاعتى فكفّرت و اصرت و سخّت، أنا الذى اردّ المنافقين من حوض رسول الله(ص)، أنا البارئ و أنا المصورّ فى الارحام، أنا أنبئكم بما تاكلون و ما تدّخرون فى بيوتكم، أنا حامل العرش، أنا اعلم بتأويل القرآن و الكتب السالفة، أنا الراسخ فى العلم و المرسوخ، أنا باب فتح الله لعباده فمن دخله كان آمناً و من خرج عنه كان كافراً، أنا الذى بيده مفاتيح الجنان و مقاليد النيران، أنا قائم مع رسول الله(ص) تحت هالة خضراء و حيث لاروح يتحرّك، و لا نفس يتنفس غيرى، أنا علم

صامت و محمد علم ناطق، أنا مع القرون الاولى، انا جاوزت موسى الكليم البحر و اغرقت فرعون، أنا ذوالقرنين لهذه الامّة، أنا كهيعص، أنا فرع من فروع الزيتون و قنديل من قناديل النبوة، أنا الذي أرى اعمال العباد و لا يعزب عني شئ في الارض و لا في السماء، انا عالم بضمائر الانسان، أنا خازن السموات و الارض، أنا قائم بالقسط، أنا عالم بتغير الزمان و حدثاته، أنا الذي ليس شئ عمّله عامل الا بمعرفتي، أنا اعلم عدد التمل و وزنها و خفتها و مقدار الجبال و وزنها و قطر الامطار، أنا أقتل قنطين، و أحي مرتين، أنا الذي رميت الكفار بكفّ التراب فرجعوا، أنا الذي عندي الف كتاب من كتب الانبياء عليهم السلام، أنا الذي جحد ولايتي الف امّة فمسخوا، أنا الكعبة و البيت الحرام، أنا مكحـ[ل] بالبصر، أنا محمد المصطفى و أنا على المرتضى، أنا الممدوح بروح القدس، أنا اظهر كيفية الاشياء، أنا الموصوف بتسعمائة و تسعة و تسعين صفات من صفات الله بغير اللوهيت، ألا له الخلق و الامر، أنا عبدالله و لا حول و لا قوة الا بالله».

خلاصه كلام: اين كه در اين خطبه و در خطبه [تُنَجِيهِ]^۱ و ساير كلماتي كه حافظ رجب برسي در مناقب خود ذكر کرده، از اين قبيل عبارت ها (كه مخصوص جناب اقدس الهی است و از زبان معجز بيان اميرالمومنين(ع) باشد. و خاتم المحدثين و قدوة المشرعين و حجة الله على العالمين، المؤيد بلطف الله الخفي و الجلي، مولانا محمد باقر المجلسي قدس الله روحه، با آن همه تبخر در بحار الانوار و اخبار ائمة اطهار (صلوات الله عليهم)، آن ها را ذكر نکرده. هر چند كتاب بحار الانوار در نزد حقير نيست كه ملاحظه شود، لكن در رساله اعتقادات خود فرموده كه «آن چه برسي نقل کرده اعتباری ندارد». و اين است عبارت آن عالی مقام در شأن پيغمبر خدا و ائمة هدی صلوات الله عليهم اجمعين: «ثم لا بد

^۱ در نسخه: طنجه.

أَن يَعْتَقِدَ أَنَّ النَّبِيَّ وَالْأُمَّةَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ مِنْ أَوَّلِ الْعُمُرِ إِلَى آخِرِهِ مِنْ صَغِيرِ الذُّنُوبِ وَكِبَائِرِهَا، وَكَذَا فِي جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمَلَائِكَةِ. وَأَنَّهُمْ أَشْرَفُ الْمَخْلُوقَاتِ جَمِيعاً. وَأَنَّهُمْ أَفْضَلُ مِنْ جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَجَمِيعِ الْمَلَائِكَةِ. وَأَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ عُلُومَ جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ. وَأَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ عِلْمَ مَا كَانَ وَعِلْمَ مَا يَكُونُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. وَأَنَّ عِنْدَهُمْ آثَارَ الْأَنْبِيَاءِ وَكُتُبَهُمْ كَالْتُورَاتِ وَالْإِنْجِيلِ وَالزَّبُورِ وَصَحْفِ آدَمَ وَإِبْرَاهِيمَ وَشِيثَ وَعِيسَى وَمُوسَى، وَخَاتَمِ سُلَيْمَانَ وَقَمِيصِ إِبْرَاهِيمَ. وَالْيَاقُوتِ وَالْأَلْوَاحِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَأَنَّهُ كَانَ جِهَادَ مَنْ جَاهَدَ مِنْهُمْ وَقَعْدَ مَنْ قَعَدَ عَنِ الْجِهَادِ، وَسَكُوتَ مَنْ سَكَتَ، وَنَطَقَ مَنْ نَطَقَ، وَجَمِيعِ أَحْوَالِهِمْ وَأَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ، بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى. وَأَنَّ كُلَّ مَا عَلَّمَهُ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) عَلَّمَهُ عَلِيّاً (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) وَكَذَا كُلَّ لَاحِقٍ يَعْلَمُ جَمِيعَ عِلْمِ السَّابِقِ عِنْدَ إِمَامَتِهِ. وَأَنَّهُمْ لَا يَقُولُونَ بِرَأْيٍ وَلَا اجْتِهَادٍ بَلْ يَعْلَمُونَ جَمِيعَ الْأَحْكَامِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا يَجْهَلُونَ شَيْئاً يُسْئَلُونَ عَنْهُ، وَيَعْلَمُونَ جَمِيعَ اللُّغَاتِ وَجَمِيعَ اصْنَافِ النَّاسِ بِالْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ. وَيُعْرَضُ عَلَيْهِمْ أَعْمَالُ هَذِهِ الْأُمَّةِ كُلِّ يَوْمٍ إِبْرَارِهَا وَفَجَّارِهَا. وَلَا يَعْتَقِدُ أَنَّهُمْ خَلَقُوا الْعَالَمَ بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى، فَأَنَّا نُهَيِّنَا فِي صَحَاحِ الْأَخْبَارِ عَنِ الْقَوْلِ بِهِ. وَلَا عِبْرَةَ بِمَا رَوَاهُ الْبِرْسِيُّ وَغَيْرِهِ مِنَ الْأَخْبَارِ الضَّعِيفَةِ».

و از این جا ظنّ قوی حاصل است که اگر در کتاب بحار نقلی شده باشد هم همین خواهد بود که از بررسی نقل کرده.

و همچنین آخوند ملا محسن (ره) در کتاب صافی که تفسیر قرآن است و همّت آن مصروف این است که در هر جا حدیثی باشد از احادیث ائمه (ع) که مناسب تأویل آیات قرآنی باشد، ذکر می کند به ادنی مناسبت. حتی مکرر از کتاب مصباح الشریعه که معتمد علمای ما نیست (و آخوند ملا محمد باقر [مجلسی] (ره) در بعضی جواب مسائل

فرموده است که راوی آن کتاب **شقیق بلخی** است که از صوفیة اهل سنت است و در آن حکایات چند نقل شده که معلوم است که از معصومین-ع- نیست) هر چه مناسب تفسیر آیات باشد، نقل می کند. و از خطبة البیان و نظائر آن مطلقا اشاره [ای] نیست با وجود آن که اکثر عبارات آن ها تاویل آیات قرآن است.

بلی: در کتاب **قرّة العیون**^۱، نسبت این خطبه و خطبة تُطنجیه را به آن جناب داده. و ظاهر این است که تکیه او به کتاب حافظ رجب [برسی] و امثال او باشد.

و حاصل این که: صحت انتساب این کلمات به جناب ولایت مثاب بر حقیر ظاهر نشده، و آیات قرآنی و اخبار معصومین دلالت دارد بر این که این صفات مختصّ جناب اقدس الهی است. تناقض بعض کلمات آن (یعنی «انا الذی اوجدت السموات السبع و الارضین فی طرفة عین»- چنان که در نسخه که در نزد حقیر موجود است، مذکور است) در ظاهر با قرآن مجید، هم مؤید عدم صحت آن است. چرا که آن چه در قرآن مذکور است این است که در سوره مبارکه اعراف فرموده «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ

^۱ «قرّة العین فی اعزّ الفنون» تالیف ملا محسن فیض کاشانی داماد ملاصدرا که صوفی صدروی بود و سپس توبه کرد. دی شب (۱۳۹۰/۶/۲۰ هـ ش) یکی از سالکان راه ارسطو و ملاصدرا در تلوزیون، شبکه چهار، یکی از نوشته های فیض کاشانی را در دست داشت و محکم به آن چسبیده بود گوئی وحی آسمانی است. و نیز با افتخار می گفت: در همین اواخر در انگلیس همایش بزرگداشت برای ملا صدرا برگزار کردند. و متأسف بود که در ایران افرادی او را و حکمت متعالیه اش را ردّ می کنند. اما باید به حال این گونه افراد تأسف خورد؛ چرا درک نمی کند که انگیزه انگلیسیان از این کارشان، احقاق کردن برخی از ایرانیان و تشویق آنان به هر چه بیشتر فرو رفتن در خیالات ملا صدرا است. مگر همین انگلیس نیست که سلمان رشدی را در آغوش گرفته با همه امکانات رفاهی و حفاظتی از او حمایت می کند؟! ملا صدرا را نیز با همین هدف تکریم می کند. این آقای صدروی حدیث «یأتی فی آخر الزمان رجال متعمقون» را می خواند و می گفت: مراد محی الدین بن عربی و ملا صدرا، هستند. این آقا نمی داند که محی الدین حدود ۹ قرن پیش می زیست و ملا صدرا نیز چهار قرن پیش، چگونه اینان مصداق افراد آخر الزمان شدند؟! آیا خیال پردازی تعمق است؟

الأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ». و در سوره حم سجده، تفصیل آن را فرموده: «قُلْ أَيْنَ كُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَ تَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَاداً ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ - وَ جَعَلَ فِيهَا رِوَاسِيَّ مِنْ فَوْقِهَا وَ بَارَكَ فِيهَا وَ قَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سِوَاءِ لِلسَّائِلِينَ - ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ أَتَيْنَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ - فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ».

و آن چه در خطبه مذکور است این است که ایجاد کردم هفت آسمان و زمین را در طرفه عین.

(و مابین دو آیه منافاتی نیست چنان که به فهم ظاهر و می نماید، و این جا مجال بیان آن نیست^۱ و از ما نحن فیه خارج است).

پس می گوئیم: که یا این است که چنان که صحت آن^۲ بر حقیر واضح نشده و در نفس الامر هم حقیقت ندارد، یا آن که در نفس الامر حقیقت دارد. بر هر یک از دو وجه؛ بیان حقیقت حال و وجه تکلم به این مقال را (از هر کس که قائل به آن است) باید کرد تا رفع اشتباه شود. این مطلب را در ضمن دو فصل بیان می کنیم ان شاء الله:

فصل اول: بنا بر این که این کلام صحت نداشته باشد و انتساب او به آن جناب مسلم نباشد، باید عذر کسانی که این را نقل کرده اند و سبب غفلت ایشان را و حقیقت اموری که این معانی باطل، صورت صحت دارد یا نه، بیان کرد. و این موقوف است به تمهید چند مقدمه:

مقدمه اول این که: به دلایل قاطعه و براهین ساطعه از عقل و نقل، ثابت شده که

^۱ بلی میان آیه های «سته ایام» با این آیه ها منافات نیست. زیرا که گروه اول در یک موضوع بحث می کنند و گروه دوم در یک موضوع دیگر. برای شرح این مطلب رجوع کنید «تبيين جهان و انسان» نوشته این بنده.

^۲ مراد صحت هر دو خطبه است.

جناب اقدس الهی جسم نیست و از مقولات عرض نیست. و حلول در جسمی نمی کند مانند بو در گل (چنان که بعض صوفیه و غالی ها و نصاری به آن قائل اند).^۱ و با شیئی دیگر متحد نمی شود؛ چنان که جمعی دیگر از صوفیه گفته اند که عارف در نهایت مرتبه با خدا یکی می شود. و خدا را زن و فرزندی نمی باشد؛ چنان که نصاری گفته اند. و هر یک از این ها موجب نقص و احتیاج است. **تعالی شأنه عن جمیع ذلک. و این ها همه کفر است.**

پس غلات (یعنی آن هائی که قائل اند که پیغمبر، یا امیرامومنین، یا احدی از ائمه، یا غیر ایشان از مشایخ و پیشوایان، خدا هستند. یا خدا در آن ها حلول کرده است، داخل در فرق کفراند. هر چند تکلم به کلمه اسلام بکنند. فساد مذهب آن ها از آن واضحت است که محتاج به بیان باشد. چرا که اگر خودشان خدا باشند، چگونه می تواند شد که خدا بخورد و بخوابد و بیاشامد و جماع کند و بیمار شود و چاق شود و بمیرد. و اگر خدا در آن ها حلول کرده است، پس لازم می آید که خدا محتاج به مکان باشد. و ناچار باشد او را از محلی.

و آیات و احادیث دالّه بر بطلان آن، فوق احصاء است، و این جا مجال ذکر آن ها نیست. و از جمله آیات قول حق تعالی است: «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ - وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُتَّخَذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ»^۲ و در جای دیگر فرموده: «لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ»^۳.

^۱ حافظ نیز به این اشاره می کند؛ در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود کاین شاهد بازاری و آن پرده نشین باشد.

^۲ آیه های ۷۹ و ۸۰ سوره آل عمران.

^۳ آیه ۱۷۱ سوره نساء. - آیه ۷۷ سوره مائده.

و چگونه می توان این [گمان]^۱ را کرد با وجود این که رسول خدا(ص) را به زهر هلاک کردند و امیرالمومنین(ع) را ابن ملجم ملعون شهید کرد. و سید الشهداء(ع) را به آن محنت شهید کردند. و سایر ائمه(ع) را به زهر شهید کردند. و آن چه بعضی احمق ها گفته اند که در ظاهر چنین نموده شد و شهادت حقیقی و قتل واقعی نبود، از «هرزه جایی» است که نباید به آن ها گوش داد.

و احادیثی که از پیغمبر(ص) و ائمه(ع) روایت شده بر لعن و طعن و تکفیر این جماعت، و بیزاری جستن از آن ها، متواتر است. و بعضی از آن ها را نقل خواهم کرد.

مقدمه ثانی

در زمان هر یک از پیغمبر و امیرالمومنین و سایر ائمه اثنا عشر، جماعتی از دروغگویان بودند که دروغ را به ایشان می بستند. و بسیاری از آن ها دعوی خدائی ایشان را می کردند و دعوی پیغمبری خودشان را. و آن بزرگواران از ایشان تبرّی می کردند، و آن ها را لعنت می کردند، و نفرین می کردند، و [آنان] به نفرین ایشان هلاک می شدند. و اصل غلات نه فرقه اند، همگی قائل اند به بطلان شرایع. و فرقه [ای] از ایشان می گویند که: خدا ظاهر می شود در صورت خلقتش و منتقل می شود از صورتی به صورتی، و هر وقت کسی آن را شناخت ساقط می شود از او تکلیف. و فرقه دیگر می گویند که پیغمبر و ائمه خلق می کنند، و روزی می دهند، و موت و حیات به دست ایشان است. و می گویند مراد از واجبات (مثل نماز و روزه و زکات) اشخاص خوب چندند. و مراد از محرّمات (مثل خمر و میسر و زنا) اشخاص بدی چندند، هر کس آن ها را شناخت ظاهراً

^۱ در نسخه: کلمان.

و باطناً حلال می شود برای او محرّمات و ساقط می شود از او واجبات.

و جماعت سبائیه که تبعه عبدالله بن سبا اند، می گویند که خدا ظاهر نمی شود الا در امیرالمومنین (ع) به تنهایی، و پیغمبران همگی مردم را دعوت می کردند به سوی او. و سایر ائمه بواب و دربانان او یند، و به واسطه آن ها به مقصد می توان رسید. پس هر که شناخت که علی خالق و رازق او است، ساقط می شود از او تکلیف. و جماعت دیگر که ایشان را «حصّلیّه» می گویند، قائل اند به این که خدا ظاهر نمی شود مگر در امیرالمومنین و ائمه بعد از او. و عمر ابلیس ابالسه است. و جماعتی که آن ها را سحقیه می گویند، قائل اند به تناسخ و تحلیل محرّمات. و جماعتی دیگر قمیه اند (اصحاب اسماعیل قمی) می گویند که خدا ظاهر می شود در هر کس به هر نحو که خواهد. و علی و ائمه نور واحد اند. و فرقه دیگر هستند که می گویند امام «انسان کامل» است پس هرگاه به نهایت مرتبه رسید، خدا ساکن می شود در وی و تکلم می کند از جانب او. و [فرق]^۱ دیگر هم هستند که هر یک هرزه دیگر می گویند.

و ما در این جا چند حدیث نقل می کنیم از کتاب شیخ عالی مقدار محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی (ره) که فی الجمله بینائی به مطلب به هم [رسد]^۲. از جمله به سند صحیح روایت کرده است از ابوحمزه ثمالی که گفت: «حضرت علی بن الحسین (ع) فرمود: لعنت کند خدا کسی را که بر ما دروغ بگوید، به درستی که به خاطرم آوردم من عبدالله سبا را پس بر [خاست]^۳ هر موئی که بر بدن من بود، هر آینه به تحقیق که ادعا کرد [ه] است عبدالله امر بزرگی را، چه می شود او را، خدا لعنت کند بر او. بود علی والله بنده

^۱ در نسخه: فرقه.

^۲ در نسخه: می رسد.

^۳ در نسخه: برخواست.

صاف و برادر رسول خدا(ص). نرسید به بزرگی و کرامت از جانب خدا مگر به اطاعت خدا و رسول خدا(ص) و نرسید رسول خدا به بزرگی و کرامت از جانب خدا مگر به اطاعت خدا».

و **ایضاً**؛ روایت کرده است که حضرت صادق(ع) فرمود: «ما اهل بیتی هستیم بسیار راستگو، و خالی [نیستیم]^۱ ما از کذابی که بر ما دروغ می بندد. و راستی ما را به سبب دروغ خود ساقط می کنند در نزد مردم. رسول خدا(ص) راستگوترین مردم بود، و از همه مخلوقات راستگوتر بود، و مسیلمه بر او دروغ می بست و سعی می کرد در تکذیب صدق او و افترا می بست بر خدا. و امیرالمومنین راستگوترین مردم بود از خلق خدا بعد از رسول خدا(ص) و کسی که بر او دروغ می بست و سعی می کرد در تکذیب صدق او و افترا می بست بر خدا، عبدالله سبا بود».

و **ایضاً**؛ روایت کرده است از حضرت باقر(ع) که فرمود: «عبدالله بن سبا ادعای پیغمبری می کرد، و ادعا می کرد که امیرالمومنین(ع) خدا است. بلند است مرتبه خدا از این. پس خبر به امیرالمومنین رسید، پس او را طلبید و از او پرسید که چنین است؟ اقرار کرد و گفت: بلی تو اوئی، و در دل من افتاده است که تو خدائی و من پیغمبر. پس امیرالمومنین فرمود وای بر تو شیطان تو را ریشخند کرده است، بر گرد از این اعتقاد مادرت به عزایت بنشیند، توبه کن. پس او ابا کرد. پس آن حضرت او را محبوس کرد تا سه روز، و او را امر به توبه کرد و قبول نکرد. پس او را بیرون آورد و به آتش سوخت. و فرمود که شیطان خواهش او را به جا می آورد و می آمد در نزد او و این را در دل او می انداخت». چند حدیث دیگر در این باب نقل کرده.

و **ایضاً** روایت کرده از عبدالله [بن] شریک از برادرش که گفت که: در زمانی که

^۱ در نسخه: هستیم.

علی(ع) نزد زنی بود که داشت از «غنیره» که او را امّ عمرو می گفتند، قنبر آمد و گفت که: ده نفر در در خانه هستند که معتقد اند که تو خدای ایشانی. پس حضرت فرمود که داخل کن آن ها را. پس داخل کرد آن ها را بر آن حضرت. پس فرمود به ایشان که چه می گوئید؟ پس گفتند که تو پروردگار مائی، و توئی که ما را خلق کردی، و توئی که ما را روزی داده [ای]. پس حضرت فرمود به ایشان که وای بر شما می کنید این کار را؟! به غیر این نیست که من هم مخلوقی ام، مثل شما. پس ابا کردند از قبول. پس فرمود ک وای بر شما پروردگار من و پروردگار شما خدا است، وای بر شما توبه کنید و بازگشت کنید. پس گفتند ما از گفتار خود بر نمی گردیم تو پروردگار مائی، روزی ما می دهی، و ما را خلق کرده [ای]. پس فرمود که ای قنبر فعله و عمله بیاور. قنبر رفت و دو نفر آورد با بیل ها و کلنگ ها. پس امر کرد که گودالی بکنند در زمین برای آن ها. پس چون کردند، امر فرمود که هیزم و آتش در آن ریختند. پس چون شعله ور شد، فرمود به ایشان که توبه کنید وای بر شما. پس ابا کردند و گفتند بر نمی گردیم. پس آن حضرت بعض آن ها را انداخت به آتش، و بعد از آن بقیه دیگر را انداخت در آتش. پس حضرت فرمود شعری:

انّی اذا بصرت شیئاً منکراً او قدت ناراً و دعوت قنبراً

و دیگر، از جمله اصحاب حضرت امام محمد باقر(ع)، مغیره بن سعید بوده، و از اصحاب امام صادق(ع)، ابو الخطاب (که اسم او محمد بن مقلاص است و القاب متعدد دارد). و این دو ملعون هم از جمله غلات بوده و شیوه ایشان این بود که کتاب های اصحاب این دو بزرگوار را می گرفتند و احادیث دروغ می بافتند و نسخه علیحده می نوشتند از این کتاب ها و دروغ های خود را داخل آن ها می کردند و در میان اصحاب [....]^۱ می کردند. پس هر حدیثی که دلالت دارد به غلو، از تصرف آن دو ملعون است. و

^۱ احتمالاً «پخش» باشد و احتمالاً «پهن» باشد همان طور که در سطرهای بعدی خواهد آمد.

امام (علیه السلام) مکرر ایشان را لعن می کرد و نفرین می کرد و می فرمود که: «خدا بچشانند به آن ها حرارت آهن را». و دعای امام در حق آن ها مستجاب شده کشته شدند. و احادیث بسیار است که این جا گنجایش ذکر آن ها ندارد. قلیلی را ذکر می کنیم:

از جمله شیخ کشی (ره) به سند صحیح از هشام بن الحکم روایت کرده که از حضرت صادق (ع) شنیدم که می فرمود که «مغیره بن سعید طریقه اش این بود که بر پدرم عمداً دروغ می بست، و کتاب های اصحاب پدرم را می گرفت و اصحاب مغیره پنهان بودند در میان اصحاب پدرم، می آمدند به تزویر کتاب های ایشان را می گرفتند و می دادند به مغیره و او داخل می کرد در آن ها کفر و زندقه [را] و اسناد می داد به پدرم، و می داد به اصحاب خود و امر می کرد که آن ها را پهن^۱ می کردند در میان شیعه. پس هر چه در کتاب های اصحاب پدرم هست از غلو، این همان است که مغیره بن سعید داخل کرده است.»

و ایضاً؛ روایت کرده است از حضرت صادق علیه السلام که آن حضرت یک روزی به اصحاب خود فرمود: «لعنت کند خدا مغیره بن سعید را و لعنت کند خدا آن زن یهودیه را که با مغیره آمد و شد می کرد [و مغیره] نزد او سحر و شعبده و کارهای غریب و عجیب و خارق عادت می آموخت. به درستی که مغیره دروغ بست بر پدرم، پس خدا ایمان را از او برداشت. و به درستی که قومی هم دروغ بستند بر من، چه می شود ایشان را خدا بچشانند گرمی آهن را به ایشان. پس والله که ما نیستیم مگر بنده آن خدا، آن خلق کرده است ما را، و برگزیده است ما را، و ما قدرت نداریم بر ضرری و نفعی، اگر رحم کند بر ما به رحمت خود کرده است. و اگر عذاب کند ما را پس در ایاز گناهان ما است. والله نیست ما را حجتی، و ما براتی از خدا نداریم، ما هم می میریم و به قبر می

^۱ شاید در اصل «بخش» بوده.

رویم، و ما را از قبر بیرون می آورند و در صحرای قیامت می دارند و از ما سؤال می کنند. وای بر ایشان چه می شود ایشان را خدا لعنت کند ایشان را. پس به تحقیق اذیت رساندند به این گفتار خدا را، و اذیت رساندند رسول خدا(ص) را در قبر او. و امیرالمومنین و فاطمه و حسن و حسین و علی بن الحسین و محمد بن علی (صلوات الله علیهم) را. تا آخر حدیث.

و **ایضاً**؛ روایت کرده است از حضرت صادق(ع) که «بود از برای حسن کذابی که دروغ می بست بر او (و نام نبرده بود). و از برای حسین کذابی بود که بر او دروغ می بست (و نام او را نبرد). و مختار^۱ دروغ می بست بر علی بن الحسین، و مغیره بن سعید بر پدرم دروغ [می بست].»

و **ایضاً**؛ اخبار در شأن ابوالخطاب و لعن و نفرین آن حضرت بر او، از حد بیرون است. و آن ملعون هم از جمله غلات بود و می گفت: نماز، مردی است^۲، و زنا مردی است. و خمر مردی است.

و همچنین «علی بن حکه» و «قاسم بن یقظین» - قمیان -^۳ و کشی(ره) احادیث در این باب در شأن آن ها نقل کرده، از جمله آن است که محمد بن عیسی روایت کرده است که گفت: حضرت امام حسن عسکری (علیه السلام) به من نوشت (پیش از آن که من از آن حضرت سؤال کنم) که: «لعنت کند خدا قاسم بن یقظین را، و لعنت کند علی بن حکه قمی را،

^۱ تحقیقات نشان می دهد که عبارت «بقية اصحاب مختار» صحیح است نه خود مختار. زیرا که خود امام سجاد قیام مختار را عملاً تأیید کرده است و همچنین حضرت زینب سلام الله علیها. فرقه کیسانیه بعد از مختار و حتی بعد از خود کیسان به وجود آمده و از نام مختار سوء استفاده می کردند. و امام صادق(ع) نیز مختار را تأیید کرده است.

^۲ یعنی؛ نماز در واقع یک مرد است. همان طور که در اوایل رساله گفت: می گویند واجبات، اشخاص خوب هستند، و محرمات اشخاص بد هستند.

^۳ یعنی این دو قمی بوده اند.

به درستی که شیطان نمودار شده از برای قاسم پس وحی می کند به او گفتار باطل و دروغ را».

و **ایضاً**؛ روایت کرده است که بعضی شیعیان نوشتند به حضرت امام حسن عسکری علیه السلام که «فدای تو شوم ای آقای من به درستی که علی بن حکم دعوی می کند که از اولیای تو است، و می گوید که تو اول و قدیمی، یعنی خدائی، و این که او نایب تو و پیغمبر تو است. و تو امر کرده ای که مردم را دعوت کند به این و معتقد این است که نماز و زکات و حج و روزه، همه این ها معرفت تو است، و معرفت کسی است که مثل حال این حکم در دعوای نیابت و نبوت باشد. و این که این حکم مرد کاملی است که ساقط شده از او عبادت کردن به روزه و حج. و گفته است که همه شرایع دین معنیش همین است. و مردم به او بسیار میل کردند. پس اگر صلاح دانی منت بگذار بر دوستان خود به جوابی در این مطلب، تا نجات بدهی ایشان را از هلاک.

پس آن حضرت در جواب نوشتند: «دروغ گفت ابن حکم لعنه الله. قسم به خدا که نفرستاده است خدا محمد و پیغمبران پیش از او را الا به ملت حنیفه استوار، و نماز و زکات و روزه و حج و دوستی اهل بیت. و دعوت نکرد محمد (صلی الله علیه و آله) الا به سوی خدا وحده لا شریک له. و همچنین ما اوصیاء از اولاد او، از بندگان خدائیم و برای او شریکی نمی گیریم، اگر اطاعت او کنیم به ما رحم می کند، و اگر معصیت او کنیم ما را عذاب می کند. ما را بر خدا حجتی نیست و خدا را بر ما حجتی هست و بر جمیع خلق او. و بیزاری می جوئیم به سوی خدا از کسی که چنین سخنی بگوید. و پناه می بریم به سوی خدا از این گفتار. پس ترک کنید این جماعت را لعنت کند خدا آن ها را، و به تنگنا بیندازد آن ها را، و اگر یکی از آن ها را بباید سر او را به سنگ بکوبید».

و **ایضاً**؛ حدیثی نقل کرده از حضرت صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه شریفه «هَلْ

أَنْبِئُكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ - تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ^۱ فرمود آن ها هفت نفرند؛ مغیره بن سعید، و بنان، و صاید فهدی، و حارث شامی، و عبدالله الحارث، و حمزه بن عماره الزبیدی، و ابوالخطاب.

و ایضاً؛ روایت کرده از حفص بن عمرو [نخعی]^۲ که گفت: نشسته بودم نزد حضرت صادق علیه السلام، پس مردی به خدمت آن حضرت عرض کرد که «فدای تو شوم، ابو منصور^۳ مرا خبر داد که او را بالا بردند نزد پروردگار، و خدا دست بر سر او مالید و گفت (به زبان فارسی) یا پسر. پس حضرت صادق فرمود که خبر داد مرا پدرم از جدّم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که فرمود: ابلیس از برای خود تختی در میان زمین و آسمان قرار داده، و از برای خود زبانیه قرار داده به عدد ملائکه، پس هرگاه دعوت کرد مردی را و [او] اجابت او کرد و پاشنه بر زمین گذارد و گام ها به جانب او برداشت، شیطان به نظر او می آید و او را بلند می کند به جانت او. و ابو منصور رسول ابلیس بود بر او لعنت کند خدا، ابا منصور را لعنت کند خدا، ابا منصور را لعنت کند خدا. تا سه بار فرمودند».

و ایضاً؛ در سند صحیح روایت کرده از [برید]^۴ بن معاویه عجلی که گفت: «حمزه بن عمار[ة] بربری لعنه الله می گفت به اصحاب خود که ابو جعفر (یعنی امام باقر-ع-) هر شب می آید به نزد او. و مردم هم گمان می کردند که واقعاً آن حضرت خود را به او می نماید. پس اتفاق شد از برای من که ملاقات کردم ابو جعفر علیه السلام را، پس خبر دادم او را از سخن حمزه، حضرت فرمود: دروغ گفته لعنت کند خدا او را. قادر نیست شیطان

^۱ آیه های ۲۲۱ و ۲۲۲ سوره شعرا.

^۲ در نسخه: نجعی - رجوع کنید؛ جامع الروات اردبیلی، ذیل حفص.

^۳ محمد بن مقلاص، دارای سه کنیه است؛ ابو منصور، ابو زینب و ابو الخطاب.

^۴ در نسخه: بزید.

[بر] این که متمثل شود به صورت پیغمبر(ص) و نه وصی پیغمبر. صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ». و **اَيْضاً؛** به سند صحیح روایت کرده از حضرت صادق(ع) که فرمود: [به زراره: خبرده] ^۱ مرا از حمزه، آیا گمان می کند که پدرم می آید به نزد او؟ گفتم بلی. فرمود: دروغ گفته، والله نمی آید نزد او متلون (و در بعضی نسخه ها، متکون). ^۲ به درستی که ابلیس مسلط کرده است شیطانی را که او را متکون می گویند، می آید به نزد مردم در هر صورتی که می خواهد؛ اگر خواهد در صورت بزرگ، و اگر خواهد در صورت کوچک. نه والله نمی تواند که بیاید در صورت پدرم علیه السلام.

و **اَيْضاً؛** روایت کرده به سند صحیح از عبدالله بن مغیره [که] گفت: «من در نزد ابوالحسن بودم (یعنی حضرت کاظم علیه السلام) با یحیی ^۳ بن عبدالله بن الحسن علیه السلام، پس یحیی گفت: فدای تو شوم، این جماعت گمان می کنند که تو غیب می دانی. پس حضرت فرمود: سبحان الله، سبحان الله، دست بگذار بر سر من، پس والله باقی نماند در بدن من موئی و در سرم مگر این که به پا خواست. گفت پس حضرت فرمود: والله نیست این که ما می دانیم الاّ به روایت یا به وراثت ^۴ از رسول خدا-ص-».

^۱ عبارت نسخه: بزداره خیر داد.

^۲ متلون، درست است و مراد از آن ابلیس است که می تواند به هر رنگ و شکل در بیاید. و امام می فرماید: نه تنها پدرم به پیش او نمی آید، خود متلون یعنی ابلیس هم به پیش حمزه نمی آید، بل که یک شیطانی را مامور کرده که به پیش او بیاید بنام متکون. یعنی او آن قدر پست است که ابلیس نیز افتخار حضور به او نمی دهد.

^۳ یحیی بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی علیه السلام، معروف به «یحیی صاحب الدیلم»، از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام.

^۴ در برابر این حدیث، حدیث های بسیاری (که فراهائی از آن در کلام میرزا نیز خواهد آمد) داریم که ائمه طاهرین(ع) علم غیب دارند، و نیز آن چه از علوم (اعم از علوم تجربی و علوم انسانی) که از آنان در گستره وسیع بی نظیر، باقی مانده، فراز تر از کوه های بلند جهان دلیل علم غیب آنان است. و این واقعیتی است که منکر آن به نادانی خود اذعان می کند. خاندانی در عربستان آن روز، نه دوره حوزه علمیه طی کرده و نه دانشگاه دیده، این همه علوم از خود باقی گذاشته است.

مراد این حدیث این است: آن چه مردم «علم غیب» می نامند دو نوع است: ←

→ الف: «علم غیب»ی که به محض عالم بودن شخص به آن، به «علم ظاهر» تبدیل می شود. مثال: چوپانی در زیر سایه درختی نشسته و گوسفندانش در اطراف می چرند. او هیچ علمی بر آن چه در اندرون پیکر آن درخت می گذرد ندارد. نه از چگونگی جریان مواد غذایی از طریق ریشه های موئین زیر خاک به ریشه های بزرگ، و نه از چگونگی جریان آن در تنه درخت، و نه از نقش برگ ها و آن چه در رگه های برگ می گذرد، اکسیژن را چگونه می گیرد، چگونه تولید اکسیژن می کند، رابطه آن با انرژی خورشید چگونه است و صدها مسئله دیگر.

همه این مسائل برای آن چوپان «غیب» است. اما یک بیولوژیست گیاه شناس همه این مسائل را می داند. اینک از آقای گیاه شناس بپرسید: شما علم غیب دارید؟ می گوید نه، این علم است. زیرا به هر گامی که او در این علم پیش رفته، غیب ها بر او عیان شده و دیگر غیب نیست. «علم غیب» نیست «علم عیان» است.

این نمونه کوچک است از علم غیب انبیا، و ائمه؛ آنان هر چه در غیب جهان پیش رفته اند برای شان «عیان» است نه «غیب». ب: «علم غیب»ی که شخص با اطلاع از آن، به «علم عیان» تبدیل نمی شود و در همان ماهیت غیب بودن خود باقی است. این نوع در واقع «علم» نیست، «اطلاع» است. و هیچ فایده ای و سودی برای بشر نداشته است و ندارد.

این نوع همان «علم کهناتی» است. افرادی از سرخپوستان امریکائی (که مانند صدرویان ما خود را عارف می نامند) از غیب خبر می دهند، و همچنین مرتاضان ارتفاعات تبت (عقب مانده ترین مردم دنیا). اما اطلاع شان از غیب هیچ سودی نمی دهد. جاهل ترین و بدبخت ترین مردم دنیا بوده و هستند.

در میان مردم عرب به کاهنانی مانند سطح، شق، زرقاء و امثال شان، می گفتند «عالم به غیب». هنوز هم از این قبیل کاهنان در میان مردمان عرب، ایران، حتی در شهر مقدس قم هم یافت می شوند. و از این قبیل اند اشخاصی مانند رجبعلی خیاط، فلائقی فلائی، فلائی فلائکی، که عوام و گاهی عالمان عوام زده، آنان را «ولی الله» می دانند با این که در فقه خوانده اند که «کهنات حرام و الکاهن کالکافر» اما هرگز فکر نکرده اند که کهنات چیست.

گاهی مردم که در برابر علوم ائمه طاهرین، حیرت زده می شدند، گمان می کردند که علوم آنان از سنخ اطلاعات سطح، شق و زرقاء است، و این پرسش در این روایت از آن سنخ است. و لذا امام می فرماید: موهای بدنم راست شد. علم ما روایت از پیامبر(ص) یعنی تعلیم و تعلیمی است و وراثت از نبوت است نه کهنات.

و معنی این «وراثت» که در تقابل با «روایت»=تعلیم و تعلم آمده و غیر از آن است، بحث مشروحی دارد که در این پی نویس نمی گنجد، و در برخی نوشته ها از آن جمله در کتاب «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی» به طور اختصار شرح داده ام.

ائمه طاهرین به حدی علم داشته اند که فرقه هائی به الوهیت آنان معتقد می شدند و به خدائی آنان باور می کردند. گرچه رهبران آنان ابلیس صفتان بودند.

مراد میرزا(ره) در این مبحث (که در مقام ردّ صوفیه است) آن نوع از اطلاع از غیب است که کاهنان صوفی گاهی به آن دست می یابند و آن را ملاک «تقرب الی الله» و خود را «ولی الله» می نامند. و کهنات خود را «کرامت» می نامند. رجوع

کنید؛ مقاله «معجزه، کرامت و کهنات» در سایت بینش نو www.binesheno.com

و **ایضاً**؛ به سند صحیح روایت کرده از ابوبصیر که گفت: «عرض کردم به خدمت حضرت صادق(ع) که این جماعت سخنی می گویند. حضرت فرمود چه می گویند؟ گفتم می گویند که تو علم داری به قطره های باران و عدد ستاره ها و برگ درخت ها و وزن آن چه در دریا است و عدد خاک را. پس آن حضرت سر خود را بلند کرد به آسمان و فرمود: سبحان الله، سبحان الله، نه والله نمی داند این را به غیر خدا»^۱.

و **ایضاً**؛ روایت کرده از حضرت صادق(ع) که فرموده: «نفرستاده است حق تعالی آیه [ای] در شأن منافقین مگر این که [آن] آیه در شأن جماعتی است که تشیع را بر خود می بندند».

و از چند حدیث بر می آید که جماعتی که تشیع را بر خود بسته اند و از این جمله سخن ها می گویند، بدترین مردم اند. از جمله روایتی است که **ایضاً** کشی روایت کرده از مفضل بن عمر که گفت: «شنیدم از حضرت صادق(ع): اگر بر چنین روزی ظهور کند قائم ما ابتدا می کند به دروغگویان شیعه و آن ها را می کشد».

و **ایضاً**؛ روایت کرده از حضرت صادق(ع) از جمله حدیث طولانی که آن حضرت فرمود که: «خبر داد مرا پدرم از جدّم که به درستی که رسول خدا(ص) فرمود که خدا خلق کرد ارواح را پیش از اجساد به دو هزار سال، بعد از آن ساکن کرد آن ها را در هوا. پس آن هائی که در آن جا یکدیگر را می شناختند، در این جا با هم الفت دارند و موافقت دارند. و آن هائی که در آن جا همدیگر را نمی شناختند، در این جا هم با هم اختلاف دارند. و کسی که بنده بر ما اهل بیت دروغی را خدا محشور می کند او را در قیامت، یهودی کور. و اگر ادراک دجال کند به او ایمان می آورد، و اگر درک نکند او

^۱ توجه: ببینید؛ نمی فرماید ما هیچ علمی به این مسائل نداریم، می فرماید در این حد که می گویند در انحصار خداوند است.

را، در قبر به او ایمان می آورد».

و **ایضاً**؛ کشی(ره) نقل کرده که جماعت غالی ها در بعض کتاب های خود نوشته اند که مفضل بن عمر گفت که: با ابوالخطاب کشتند هفتاد پیغمبری را که همگی آن ها را اعتقاد این بود و فریاد می کردند که ابوالخطاب پیغمبر است (یعنی حضرت صادق-ع- خدا است و او پیغمبر اوست) و مفضل گفت که ما دوازده نفر بودیم که رفتیم به خدمت حضرت صادق(ع) پس آن حضرت سلام می کرد به یکی یکی از ماها و نام می برد هر یک از ماها را به نام پیغمبری؛ بعض ما را می گفت السلام علیک یا نوح، و به بعضی می گفت السلام علیک یا ابراهیم، و آخر کس که به او سلام کرد من بودم و گفت السلام علیک یا یونس. بعد از آن گفت: تفاوتی میان پیغمبرها نیست^۱.

و **ایضاً**؛ کشی(ره) از کتاب یحیی بن عبد الحمید حمانی^۲ که در اثبات امامت امیرالمومنین علیه السلام، تالیف کرده است، نقل کرده که گفت: من گفتم از برای شریک^۳ که قومی هستند که گمان می کنند که جعفر بن محمد ضعیف است در حدیث. پس او گفت که من تو را از این قصه خبر می کنم؛ جعفر بن محمد مرد صالحی بود مسلمان و پرهیزکار، پس در دور او جمع شدند قومی از جهال و داخل می شدند بر او و بیرون می آمدند از نزد او و می گفتند که خبر داد ما را جعفر بن محمد. و حدیث های ناخوش که تمام دروغ بود و وضع کرده بودند این ها را می بستند به آن حضرت که به این واسطه پول اخذ بکنند از مردم و روزی بخورند. و هر منکر و قبیحی بود به او نسبت می دادند. پس عوام الناس که این را شنیدند؛ بعضی از ایشان هلاک شدند یعنی اعتقاد باطل

^۱ البته این حدیث را به نام مفضل، جعل کرده اند. همان طور که میرزا(ره) می فرماید: جماعت غالی ها این را نوشته اند.

^۲ این شخص توثیق نشده است. لذا میرزا(ره) به روایت او عنوان صحیحه یا حسنه نداده است.

^۳ این شخص نیز توثیق نشده است و از لحن روایت بر می آید که از سنیان است.

در شأن حضرت کردند. و بعضی دیگر انکار می کردند این احادیث را. و این جماعتی که این کار را می کردند (مثل مفضل بن عمر^۱، و بنان، و عمرو نبطی، و غیر این ها) می گفتند که جعفر خبر داد^۲ [ه] مرایشان را که معرفت امام کافی است از نماز و روزه. و هم خبر داده است مرایشان را از آن چه می شود پیش از روز قیامت، از پدرش و جدش. و این که علی در میان ابر است و می پرد با باد. و این که آن حضرت سخن می گفت بعد مردن. و این که در روی تخته که او را غسل می دادند حرکت می کرد. و این که خدای آسمان و زمین، امام است^۳. پس از برای خدا شریک قرار دادند این جماعت نادان، و گمراهانند. والله نگفته جعفر چیزی از این ها را هرگز. بود جعفر تقوی دار ترین مردم و پرهیزکار ترین مردم. پس مردم که این ها را شنیدند، گفتند که او ضعیف است. و اگر بینی جعفر را می دانی که یگانه مردم است.

و ایضاً؛ کشی به سند صحیح روایت کرده است از یونس بن عبدالرحمن که گفت: «شنیدم از مردی از طیاره (یعنی غالی ها) که خبر می داد به حضرت رضا علیه السلام، از یونس بن ظبیان که گفت: من در بعضی از شب ها در طواف بودم پس ناگاه ندائی از بالای سر شنیدم که «اَئِی اَنَا اللهُ لَا اِلَهَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدْنِی فَا قِمِ الصَّلَاةَ لِذِکْرِی» پس سر برداشتم پس دیدم جبرئیل است. پس غضبناک شد حضرت امام رضا علیه السلام غضبی که نتوانست خودداری کند پس فرمود به آن مرد که بیرون رو از نزد من، لعنت کند خدا تو را و لعنت کند کسی را که این خبر به تو داد، و لعنت کند یونس بن ظبیان را هزار لعنت کند که از

^۱ مفضل بن عمر، بر تر و ارجمند تر از آن است که این شخص مجهول چنین بهتان هائی را بر او می بندند.

^۲ در حاشیه نسخه، در این جا سخنی از خود میرزا(ره) آمده و با عبارت «منه رحمه الله» ختم شده است که می گوید: گویا در نسخه کتاب کشی(ره) سقطی باشد، در اصل چنین باشد که: خدای آسمان خدا است و خدای زمین امام است. به قرینه کلام بعد.

پی آن بیاید هزار لعنت که هر لعنتی از آن ها برساند تو را به قعر جهنم، شهادت می دهم که ندا نکرده او را مگر شیطان. بدان و آگاه باش که یونس با ابی الخطاب در اشد عذاب قرین اند و اصحاب ایشان و شیطان با فرعون و آل فرعون در اشد عذاب اند. حضرت امام رضا فرمود که شنیدم این را از پدرم.

پس یونس بن عبدالرحمن گفت که پس برخاست آن مرد از نزد آن حضرت، پس هنوز به در نرسیده بود الا به قدر ده گام^۱ که افتاد و غش کرد و نجاست او از حلق او بیرون می آمد، و مرده او را برداشتند. پس حضرت فرمود که آمد او را ملکی و به دست او عمودی بود پس بر فرق او زد ضربتی که شانه او را واژگون کرد تا قی کرد نجاست خود را، و خدا روح او را به زودی به هاویه رسانید و ملحق کرد او را به رفیق او یونس بن ظبیان، و دید شیطانی را که از برای او نمودار شده بود.

و ایضاً؛ روایت کرده که دختری از ابوالخطاب ملعون، مرد پس چون دفن کردند او را، یونس بن ظبیان رفت بر سر قبر او و گفت: السلام علیک یا بنت رسول الله.

مقدمه ثالث

بدان که مذاهب و ادیان مختلفه که در عالم به هم رسیده، اساس هر یک از آن ها از یک نفر (یا بیشتر)، از صاحبان ادراک آن طایفه شده، و دیگران از بابت «دم تابع سر» اند غافل از حقیقت امر، هر جا که سر می رود بالضروره دم از عقب او می رود. پس ضرور

^۱ از در دور نشده بود الا به قدر ده گام.

نیست که تابعین و عوام هر فرقه رفتارشان مبتنی بر دلیل و مسبوق به فکری باشد. پس تعجب نباید کرد از کثرت اهل باطل. پس حقیقهٔ اختلاف در عالم، میانهٔ چند نفر معدود است، و دیگران به متابعت و تقلید، اختیار دین و طریقت کرده اند. و هر صاحب طریقه که سر آن طایفه است مأخذی از برای خود قرار داده، گو حقیقت نداشته باشد. پس در این جا دو مطلب باید بیان شود:

مطلب اول: [اول] ادعای الوهیت شخص از برای خود، دویم نسبت دادن این مرتبه، به غیر خود. اما ادعای آن مرتبه از برای خودش به یکی از دو راه است؛ اول این که [بعض] صاحب عقل و فهم که در راه معرفت خدا کمال اهتمام داشته [اند]، در پی این در آمدند که به حقیقت ذات الهی برسند. و هر چند فکر کردند که موجودی باشد و در جایی نباشد، چگونه می شود. و از راه عقل نتوانستند به کنه کار برسند، بنا را گذاشتند به ریاضت کشیدن و «تصفیهٔ باطن»^۱ و مخالفت نفس اماره و تربیت نفس ملکیهٔ انسانی، که از آن جا به مقصد برسند. چون وصول به این مطلب، صورت امکان ندارد، و لهذا بعضی را مجاهدات شاقه و [سخانت]^۲ جسم و بدن (از کم خوابیدن و کم خوردن و غیره) چنان منشأ سوء مزاج شد که به سبب غلبهٔ سوداء از بابت صاحب مالخیولیا، متابعت خیالات فاسده نمود. معراج های بسیار از برای خود به چشم خیالش آمد، تا آخر از جملهٔ افکار فاسدهٔ او همین شد که تو خود خدائی.

دویم: آن که در آن حال شیطان لعین که خصم قدیم و دشمن صمیم است، دست یافته

^۱ یعنی «مکانمند» نباشد. و الا خداوند در همه جا هست و هیچ جایی را اشغال نمی کند

^۲ شهید اول (ره) در کتاب دروس فرموده است که یکی از طرق کهنات تصفیه باطن است.

^۳ این لفظ خوانا نیست ممکن است «محانه» باشد.

به مقتضای «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ»^۱ و «كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا»^۲. به ایشان القا می کنند و در دل ایشان می اندازند که تو خود خدائی. یا صدائی به آن ها می رساند. چنان که شنیدی در حکایت یونس بن ظبیان و حمزه بن عماره و ابی منصور و غیر این ها. همین معنی مشار الیه را یک شیخ^۳ در میان قوم خود دعوی کرد [ه] و بر طبق آن هم بعضی شواهد کاذبه از تسویلات شیطانیه به انجام [می] آورد، جمعی از مریدان خر قبول می کنند، و آهسته، آهسته دین و طریقت می شود، و باقی اتباع به طریقه تقلید، یا عصیبت در متابعت، جرأت آن می کنند.

و جمعی از ایشان که در زمره اهل شرع نشو و نما کرده اند، و پدران ایشان مسلمان و صاحب شریعت بوده، چون بالمره از آن هم نمی توانند دست برداشت، سعی می کنند تا بعض متشابهات آیات و اخبار را مطابق خیال فاسد خود کنند. و به این سبب امر بر بی خردان و کم مایگان مشتبه تر و تاریک تر می شود. و این جماعت که می خواهند آن طریقه را با شرع مطابق کنند، از آن هائی که از شرع خبری ندارند، بدتراند. به جهت آن که دایم فکر و تزویر و فریب دادن کم مایگان، در دست ایشان است.

و اشهد بالله، چندان که سعی کردیم که بفهمیم که آیا طریقه این جماعت، با آن چه به ما رسیده است از صاحب شرع، موافقت دارد، به هیچوجه نیافتیم. و جمع ما بین شرع و سخن ایشان ممکن نیست. و این که تاویل کند زمین را به آسمان، یا اشتر را به نردبان، هرگاه اعتماد به آن توان کرد از آیات قرآنی حلال بودن خمر و زنا و لواط را هم می توان

^۱ آیه ۱۲۱ سوره انعام.

^۲ آیه ۱۱۲ سوره انعام.

^۳ عبارت نسخه: همین این معنی را یک شیخ مشار الیه.

پیدا کرد، همچنین که محققین مشایخ صوفیه^۱ عذاب عظیم جهنم را برای خود به «عذب» و «شیرینی» تأویل کرده اند. اما خوب است که «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» [را] هم از برای خود کرده اند که: ما ئیم که ایمان نیاوردیم به ظاهر آن چه پیغمبر گفته.

و حکایت ابوالخطاب و امثال او را شنیدی که نماز و روزه و واجبات را می گویند آدم های خوب چندند، و خمر و میسر و انصاب و ازلام، آدم های بد چندند. به هر حال؛ چون این جا مقام تحقیق این سخن ها نیست و مطلب چیز دیگر است، اختصار^۲ کردیم.

پس به مقتضای «وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ»^۳، باید از الهامات شیاطین و وسوسه های آن ها، و ندهائی که به برادران خود می رسانند، فریب نخورد. و خدای تعالی از این فرقه بری است و پیغمبر و اوصیای او همگی بری اند. و از این جهت است که در احادیث بسیار (که پاره ای از آن گذشت) هرگاه از یکی از ائمه علیهم السلام، می پرسیدند که فلان شخص به الوهیت تو قائل است، آن قدر وحشت می کرد که [هر] موئی در بدن او بوده، از هول [بر می خاست]^۴، و مکرر به خاک می افتادند و می گریستند و می فرمودند: «قنّ کذا [نحن]^۵». یعنی بنده ذلیل و عبد مملوک لا یقدر علی شیء. و امثال این از کلمات که می فرمودند.

^۱ مرادش، محی الدین بن عربی است که ملا صدرا از او با عنوان «محقق» و گاهی «بعض المحققین» نام می برد. تعبیر میرزا(ره) طعنه بر ملا صدرا است و الا تصوف کجا و تحقیق کجا. فصوص و نیز اسفار محض خیالات هستند. و همچنین دیگر آثارشان.

^۲ احتمالاً «اقتصار» درست باشد. یعنی بسنده کردیم.

^۳ آیه ۱۲۱ سوره انعام.

^۴ در نسخه: بر می خواست.

^۵ در نسخه: و اخر.

و این جماعتی که این دعوا را می‌کنند، دم از «لیس فی جبتی الا الله» و «لا اله الا انا» می‌زنند. و مریدان ایشان آن‌ها را به خطابات «بذکرک تطمئن القلوب» و «کفی علمک عن المقال» و «کفی کرّمک عن السّؤال» خطاب می‌کنند. و ایشان هم به آن افتخار می‌کنند.

تا این جا سخن در وجه دعوی الوهیت احمقان از برای خود بود.

و اما بیان مطلب دویم؛ یعنی نسبت دادن این مرتبه به غیر خود (چنان که غلات [به] امیرالمومنین و سایر ائمه علیهم السلام دادند)؛ پس آن هم به یکی از چند راه می‌تواند بود؛ اول این که چون علوم جناب امیرالمومنین (ع) و اولاد طاهرین او، در غزارت و کثرت به سر حدی است که فوق آن متصور نیست الا جناب خاتم النبیین (صلی الله علیه و آله اجمعین)، که در هر وقت و در هر حال از ایشان کسی سؤال می‌کرد معطلی نداشتند، بل که بعضی ایشان می‌فرمودند «سلونی ما دون العرش» و امثال آن؛ مثل آن چه از ایشان رسیده است که جماعت جنّ مکرر تردد داشتند و در نزد ایشان مسائل تحقیق می‌کردند، چنان که احادیث بسیار در این باب است. و همچنین ملائکه در خانه ایشان مانند اطفال از ایشان بودند و در متکای ایشان قرار می‌گرفتند، و آن چه از ایشان در کیفیت انعقاد نطفه و ایام حمل و وقت ولادت و وقت طفولیت به ظهور می‌رسید (چنان که احادیث بسیار در هر یک از این مطالب در محل خود مذکور است) خصوصاً آن چه از جناب امیرالمومنین به ظهور پیوست از علوم و حلّ مشکلات، و عبادات، و جنگ های نمایان

^۱ شعار جنید بغدادی، حلاج، و نعره «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید بسطامی، که محی الدین بن عربی و ملا صدرا همه این‌ها را یکجا در «وحدت وجود» بل در «وحدت موجود» شان جای می‌دهند. و به قدری بر ریش «عقل» و «عقلا» می‌خندند که بدیهی ترین تناقض را صحیح دانسته و شعار «وحدت در عین کثرت، کثرت در عین وحدت» سر می‌دهند که ریاضی ترین یعنی صریحترین مصادق تناقض است با این همه برخی خود پرستان بی عقل، این زخرفات را «معقول» می‌نامند. رجوع کنید؛ محی الدین در آئینه فصوص جلد دوم سایت بینش نو www.binesheno.com

که فوق طاقت بنی نوع انسان بود، و همچنین آن چه از احادیث بسیار رسیده که در وقت مردن دوست و دشمن (همه) حاضر می شود در آن واحد در امکان متعده، به ملاحظه این امور و اضعاف و اضعاف مضاعف این را (که این جا محل بیان آن نیست) و همچنین کرامات و معجزات و صفات حمیده و ملکات پسندیده ایشان که به ظهور رسیده و از عجایب فوق حدّ طاقت بشر بود، مرجع همه علمای زمان بودند و دوست و دشمن معترف به فضل ایشان بودند، و هر چند خواستند که نقصی بر ایشان وارد بیاورند نتوانستند، خصوصاً خلفای جور که به جهت حرمت امر باطل خود کمال جدّ و جهد کردند و ملتجی شدند به علمای مذاهب و ادیان مختلفه بلکه راه عجزی از برای ایشان پیدا کنند نتوانستند، که در آخر ناچار شدند به زهر دادن [به] ایشان.

و فرومایگان قلیل [۱] لبضاعه و ابلهان کم معرفت که جناب اقدس الهی را به حق شناسائی، نشناخته بودند (زیرا که) [۱] رسیدن در قعر آن دریای بی پایان، طریقه سیّاحان صاحب وقوف و ملاحان [نائل] به کمال معرفت است، حتی آن که عقل کل و اکمل موجودات به کلمه «ما عرفناک حق معرفتک» متکلم گردید، لهذا طاقت نیاورده که ایشان را در مرتبه بشریت واگذارند، نسبت الوهیت به ایشان دادند.

چنان که الحال می بینیم همین که شخصی عامی، کثرت تبجّر عالمی را می بیند، غافل از حقیقت حال شده می گوید بعد از خدا توئی. یا آن که او را در مرتبه امام معصوم می شناسد. بل که به حقیقت امام [بسند نه کرده] ^۲ مرتبه بالاتر از او را برای این، گمان می کند.

دویم این که: شیطان صفتان برای اغوای عوام کالانعام (بل که اغوای متوسطین خلق

^۱ در نسخه: بل که.

^۲ در نسخه: نرسیده.

هم) چون می خواهند از برای خود، بزرگی [کسب کنند]^۱ و گاه است از او نپذیرند، مرتبه بالاتری از برای شخصی از جنس بشر قرار می دهند تا این مرتبه را از خود [ش] بپذیرند.

پس این که ابوالخطاب ناچار است که هر گاه خواهد دعوی پیغمبری بکند، باید حضرت صادق (ع) را خدای خود قرار بدهد تا تواند خودش پیغمبر او باشد. به جهت آن که اثبات پیغمبری صعوبت آن بیشتر است.

سیم: آن که: غرض این جماعت، فساد امر امام (ع) و ابطال طریقه شیعه و اخذ کردن درهم و دینار است از مخالفین، می نمایند که امام شیعه چنین گفت و چنان گفت و او خدای ما است. بل که از زبان او هم می گویند تا آن که آن بزرگواران را به سبب این گفتارهای شیعه [خوار]^۲ و ذلیل کنند و مقدار ایشان را از قلوب ساقط کنند. بل که گاه باشد که به این سبب ایشان را به قتل بدهند. چنان که حکایت کتاب عبدالحمید حمانی اشاره به این داشت.

و شاهد بر این مطلب این که کشی در کتاب خود ذکر کرده که: سبب آن که مخالفین گفته اند که اصل تشیع و رفض مأخوذ از یهود است، این است که عبدالله بن [سبا]^۳ یهودی بود و مسلمان شد، و در [حالی که]^۴ یهودی بود قائل بود به الوهیت یوشع بن نون وصی موسی. پس در اسلام هم بعد وفات پیغمبر قائل شد به الوهیت علی بن ابی طالب (ع)، و اول کسی بود که مشهور شد [بر قول] به وجوب امامت علی و براءت از دشمنان او، و مخالفین را تکفیر کرد و به آن ها لعن کرد. و از این جهت گفته اند که اصل رفض و تشیع

^۱ در نسخه: می کنند.

^۲ در نسخه: خار.

^۳ در نسخه: سنان، سلام.

^۴ در نسخه: جایی که.

از یهودی است.

و از این بیان معلوم شد وجه اختلاف مردم در حال ائمه(ع)، که بعضی غالی و بعضی قالی و بعضی مقتصد.

[و این جماعت]^۱ که آن گفتار و رفتار و اخبار ائمه را دیدند و از راه ضعف نفس و قلت معرفت به جناب اقدس الهی، طاقت نیاوردند که ایشان را در مرتبه خود نگاه دارند. چون دیدند که هیچ انسانی به این مرتبه نیست پس باید آن ها خدا باشند. آن ها را **غالی** گویند. پس این ها ائمه را خوب شناخته اند لکن خدا را خوب نشناخته اند. و در این باب گفته شده این رباعی:

غالی که لوای کفر افراخته است در راه محبت، دل و دین باخته است

حقّا که درست شناخته او ذات علی لیکن حق را درست نشناخته است

و آن جماعت دیگر که از راه ضعف نفس نتوانستند که تصدیق کنند که این مراتب که از برای ایشان ثابت است، بر حقیقت باشد و باز ایشان خوب باشند و در مرتبه خود باشند، این بود که گفتند این ها ساحر و درغگوی اند. پس این ها دشمن شدند. و این ها را **قالی** گویند.

و آن فرقه را که حق تعالی اعانت کرد و ایشان را در مرتبه خود شناختند، آن ها را **مقتصد** گویند، یعنی میانه رو.

و هر گاه این [مقدمات] را دانستی؛ پس می آئیم بر سر مطلب^۲ و می گوئیم که می تواند شد که این کلمات مطلقاً حقیقت نداشته باشد و از آن جناب صادر نشده باشد. و این ها را جماعت غلات ساخته باشند به جهت ترویج و تحصیل اغراض فاسده

^۱ در نسخه: بر این جماعت.

^۲ بر سر «خطبة البیان» و «خطبة تطنجیه» و امثال آن ها.

خود، به تفصیلی که بیان کردیم. و شاهد آن علاوه بر آن چه گفتیم [از] مخالفت با قرآن، اشتمال آن خطبه است بر بسیاری از اموری که موافق مذهب غلات است؛ مثل «آنا آدم الاول، آنا نوح الاول، آنا ابراهیم الخلیل حین ألقى فی النار، آنا موسی مونس المومنین، آنا انقلب فی الصور»^۱، که مقتضای این عبارات همان است که پیش گفتیم که مذهب ایشان این است که خدا ظاهر می شود به صورت خلق و منتقل می شود از صورتی به صورتی. و از غزل مشهوری که از ملای رومی نقل کرده اند بر همین مسلک است:

هر لمحہ به شکل بت عیار بر آمد

دل برد و نهان شد.

هر دم به لباس دگر آن یار بر آمد

گه پیر و جوان شد.

گاهی به دل طینت صلصال فرو شد

غواص معالی.

گاهی زبن کهکل قحاف بر آمد

شد لعل بدخشان

گه نوح شد و کرد جهانی به دعا غرق

خود رفت به کشتی.

گه گشت خلیل و زد دل نار بر آمد

^۱ مطابق نسخه «مشارق انوار الیقین» - به تصحیح سید عبدالغفار اشرف مازندرانی، ط مکتبه الحیدریه - آن چه میرزا(ره) آورده، جمله های متفرقه از خطبه های متعدد است مثلاً «آنا آدم الاول، آنا نوح الاول» در یک خطبه در ص ۳۱۹ و «آنا نوح و آنا ابراهیم» در خطبه موسوم به «نورانیه» در صفحه ۳۰۶. البته به دریافت جمله «آنا موسی مونس المومنین» موفق نشدم، شاید در نسخه دیگر بوده است.

و جمله «آنا انقلب فی الصور» در «خطبه نورانیه» ص ۳۰۶.

آتش چو جنان شد

یوسف شد و از مصر فرستاد قمیصی

روشن کن عالم.

از دیده یعقوب چو انوار بر آمد

نادیده عیان شد.

حقا که وی آن بود که اندر ید بیضا

می کرد شبانی.

در چوب شد و در صفت مار بر آمد

زان فخر کیان شد.

سرگشت دمی چند بر این روی زمینی

از بهر تفرج.

عیسی شد و بر گنبد دوار بر آمد

تسیح کنان شد.

این جمله همان بود که می آمد و می رفت

هر قرن که دیدی.

تا عاقبت آن شکل عرب وار بر آمد

دارای جهان شد.

منسوخ نباشد چه تناسخ چه حقیقت

آن دلبر زیبا.

شمشیر شد از کف کرار بر آمد

قتال زمان شد.

نه، نه، که همان بود که می گفت انا الحق

در صورت پلها.

منصور نبود آن که بر آن دار بر آمد

نادان به گمان شد.

رومی سخن کفر نگفته است چوقائل

منکر مشویدش.

کافر شود آن کس که به انکار بر آمد

از دوزخیان شد.

و مشتمل است بر خلاف آن چه از قرآن مجید و اخبار متواتره مستفاد می شود، به جهت آن که از آیات و اخبار و ادعیه و مناجات هائی که از آن جناب وارد شده بر می آید که خوف آن جناب از جناب اقدس الهی از همه کس بیشتر بود. و از آن استعاذه از عذاب الهی و تضرع و زاری و بی قراری آن قدر مستفاد می شود که مجال آن نیست که کسی بگوید آن ها همه محض از برای تعلیم بندگان است. و آن فقرات دعای کمیل و سایر مناجات ها هم اعتراف است به نهایت مرتبه عبودیت. و سوره هل آتی که از اعظم مدایح آن جناب است، مشتمل است بر این که «وفا به نذر کردن» از حضرت و اهل بیت او، از خوف روز قیامت و عذاب «یوم عبوس قمطیر» که شر آن «مستطیر» است بود.

و همچنین اخبار که در معجزات آن جناب وارد شده که بعد از ظهور معجزه متنه می کردند ناظران را که مبدا چیزی به خیال شما برسد من [بنده ای ام]^۱ از بندگان خدا، و این امر از قدرت و فرمان او جاری شد. مثل حکایت کشتن آن چهار مرغ و متفرق کردن اجزای آن ها و زنده کردن آن ها (به طریقی که از برای خلیل الرحمن شد) در حضور

^۱ در نسخه: بنده ایم - بنده ایم.

سلمان و نهی سلمان از توهم امری که منافی عبودیت و بندگی خدا باشد. به هر حال؛ الوهیت حضرت علی بن ابی طالب را، مدعی بالعقل می خواهد یا به نقل؛ اگر به عقل خواهد اثبات کند، شک نیست که هیچ دلیلی بر آن قائم نیست. بل که برهان قاطع بر خلاف آن قائم است، چنان که پیش اشاره کردیم. و اگر به نقل خواهد اثبات کند (مثل این خطبه و نظایر آن)، پس می گوئیم: چگونه عقل تجویز می کند که کسی [از] مجموع قرآن و احادیث و ادعیه دست بردارد (که همه دلالت دارند بر این که خدائی به غیر خدا نیست، و این که پیغمبر خدا و ائمه هدی صلوات الله علیهم همگی بندگان خدا، و مطیع امر او، و خائف از عذاب او، و امیدوار ثواب اویند) از برای این خطبه که معلوم نیست که کلام کیست و از کجا نقل شده.

خصوصاً بعد از ملاحظه این که در میان اصحاب ائمه (ع) مثل مغیره بن سعید و ابوالخطاب و نظرای ایشان بوده اند و غالی مذهب بوده اند. و طریقه آن ها هم دروغ بستن و در کتاب های اصحاب ائمه داخل کردن بود. دیگر به هیچوجه مظنه نسبت آن به امیرالمومنین (علیه السلام) حاصل نمی شود. بل که مظنه بر خلاف آن است، اگر [نگوئیم]^۱ که یقین است، چنان که از آنچه پیش گفتیم ظاهر شد. و بعد از این هم بیان خواهیم کرد.

فصل دوم

بنابر تسلیم صحت خطبه و صدور آن از جناب امیرالمومنین علیه السلام، به هیچوجه ضرر ندارد. به جهت آن که همچنان که در کلام اقدس الهی محکم و متشابه می باشد چنان که فرموده است «مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ

^۱ در نسخه: بگوئیم.

فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ^۱. و چنان که آیات بسیار است که دلالت می کند بر جبر، و این که فعل بنده از خدا است؛ مثل «يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»^۲، و مثل «أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا»، و مثل «لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ»، و غیر این ها [که] از متشابهاتند.

همچنین آیات بسیار دیگر که دلالت بر خلاف آن دارد؛ مثل «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»^۳، و «مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ»^۴، و «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ»^۵ و غیر آن ها که از جمله محکمت اند.

و فرمود که آن هائی که در دل آن ها مرضی هست، متابعت متشابهات می کنند. و متشابهات تاویل دارند، و مراد از آن ها همان نیست که در ظاهر فهمیده می شود، و علم تاویل آن ها در نزد خدا است و آن هائی که راسخین در علم اند.

همچنین در کلام معصومین (علیه السلام) هم محکم و متشابه می باشد. چنان که خودشان در اخبار فرموده اند. [و] متشابهات اخبار هم تاویل دارد و به ظاهر آن ها نمی توان عمل کرد. پس بر فرضی که این خطبه از آن جناب باشد، از متشابهات کلام او است. چنان که حدیث کمیل بن زیاد که در میان مشایخ صوفیه مشهور است و در کتاب [های]

^۱ آیه ۷ سوره آل عمران.

^۲ آیه ۳۱ سوره مدثر.

^۳ آیه ۷۰ سوره توبه.

^۴ آیه ۳۰ سوره شوری.

^۵ آیه ۳۱ سوره غافر.

^۶ در نسخه: که.

معتبره از آن نام و نشانی نیست. و آن را عبدالرزاق کاشی^۱ (که در هر کار او تاویل است) ذکر کرده و به آن استدلال کرده اند بر «وحدت وجود» یا «[وحدت] موجود». آن نیز اگر صحیح باشد نسبت آن به آن جناب، از متشابهات است. و تا محکّمات کلام خدا و معصومین (علیه السلام) ایستاده است، اهل دین و ایمان را نشاید که پیرامون متشابهات گردند.

و حکمت در ذکر متشابهات ([در حد]^۲ فهم و طاقت ما) چند چیز است؛ یکی ظهور عجز ما و احتیاج ما، و این که معلوم شود که عالم بدون حجة و امام نمی شود. و باید کسی باشد که همیشه در تمییز مابین حق و باطل، مرجع باشد. دویم: امتحان و ابتلای بندگان که آیا دین خود را به برهان و دلیل محکم کرده اند، یا به محض شبهه که از یک لفظی و کلامی حاصل شود می لغزند. سیم: تحصیل ثواب و درجه در بذل جهد و سعی در فهم آیات و اخبار و تمییز حق و باطل. چرا که پر واضح است که هرگاه راه یکی باشد [و] هیچ شبهه ای نباشد، مکلف کاری نکرده است که مستحقّ اجر عظیم باشد. هر چه محنت بیشتر ببرد و با اعداء الهی (از شیاطین جنّ و انس، و شبّهات و خیالات فاسده) مجادله و ستیزه می کند، اجر زیادتیر می شود.

و امتحانات الهی در دنیا بسیار است؛ از جمله [آن ها]، «دلیل های مختلفه» است که بر «مذهب های مختلفه» موجود است. و یکی [از آن ها] نیز «فهم زیرک انسان» است که هر لمحّه به جائی می رود و مطلب های دقیق می فهمد. و در برابر کلام خدا و رسول، مخالقات بسیار می فهمد، و با وجود این باید دست از فکرهای خود بردارد و متابعت

^۱ عبدالرزاق کاشی - کاشانی - و معرّب آن «قاسانی». صوفی معروف و پیرو محی الدین.

خیلی ها درباره این شخص دچار اشتباه شده و گمان کرده اند او از اهالی کاشان ایران بوده. خود من نیز تحت تاثیر آنان در یکی از نوشته هایم دچار این اشتباه شده ام. تحقیقات بعدی معلوم کرد که او اهل کاشان (قاسان) خوارزم و از مردم ترک است.

^۲ در نسخه: جد. - به جای هر دو کلمه.

شرع بکند. مانند صدای خوش که حق تعالی به بنده کرامت می کند و او را منع می کند از غنا خواندن و شنیدن.

و همچنین از جمله امتحانات، ابتلای اولیا و دوستان خدا است به شداید و محن و گرسنگی و درد و مرض و قتل و اسر و انواع بلاها و تسلط دشمنان خدا بر دوستان، و وسعت و فراخی زندگانی و عیش و کامرانی از برای ایشان. و همچنین از جمله امتحانات است اظهار سحر و خارق عادت، و استجاب دعا از برای کهنه و سحره^۱ و اشقیاء و همچنین مثل بدل شدن سرگین خر دجال به خرما و امثال آن^۲، و غیر ذلک.

پس انسان در دنیا باید این بار امانت تکلیف که آن را عرض کردند بر آسمان ها و زمین و کوه ها که بر دارند آن را پس خوف کردند از این که بردارند. و این انسان بی چاره آن بار را متحمل شده، باید دایم سر به زیر داشته در فکر بردن آن بار گران باشد. و غافل نشود که پای او به گودالی برود و بیفتد و هلاک شود.

پس صدور مثل این خطبه از جناب امیرالمومنین علیه السلام (بر فرض صحت صدور آن) از جمله امتحانات است که مذهب غلات است که عقل قاطع دلالت بر بطلان آن می کند^۳. و همه قرآن و احادیث دلالت بر بطلان آن دارد. چگونه می شود که از مثل

^۱ این فرمایش مصنف (ره) جای تامل دارد. زیرا خداوند هرگز دعای کاهنان و ساحران را مستجاب نمی کند؛ آنان کارهای شان را به وسیله جن های کافر و شیاطین انجام می دهند. و خداوند انس و جن را مکلف مختار، آفریده است. و اگر دعای یک شقی به ظاهر مستجاب شود، آن نیز از همین سنخ است. البته همه این ها، می تواند عوامل امتحان مومنان باشد.

^۲ در فرهنگ مسیحیت و نیز مسلمانان سنی، دجال یک فرد انسان است و خورش نیز واقعاً یک خر است. اما مطابق احادیث شیعه، دجال یک «فرهنگ» است نه یک فرد معین. دجال همین «مدرئیتة تک چشم» و «علوم انسانی تک چشم» و «جهانبینی تک چشم» است. البته این بحث گسترده مجال گسترده می طلبد.

^۳ این «فرض»، امکان ندارد حتی از مصادیق «فرض محال» هم نیست. زیرا علی (ع) ارشاد کننده و هادی است. نه اضلال کننده و گمراه کننده. درست است خود وجود او، از عوامل امتحان است. اما او هیچ سخن گمراه کننده نگفته است. و «مشابه» غیر از تصریح به «اصول غلو» است.

امیرالمومنین(ع) کلامی بر طبق آن وارد شود^۱، پس باید که علم آن کلام را واگذاریم به صاحب او^۲. چنان که صدور آیه «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» از جناب اقدس الهی که دلالت بر جبر و ظلم می کند، و لکن به قدر مقدور در تأویل آن به نحوی که مطابق باشد، باید کوشید. چنان که این آیه را تأویل می کنیم به «توفیق»^۳ و «خدلان» و غیر آن. هر چند حقیر را الحال مجال آن نیست که این خطبه را از اول تا آخر متوجه شده، تأویل مناسب بگویم^۴، و تکلیف ما هم نیست. لکن چند کلمه که در سؤال او واقع شده و از حقیقت آن استفسار شده، بیان می کنم:

اولاً: از راه تقرّب به فهم، می گوئیم که: چنانچه مرتبه خدائی از برای بنده محال است، و اطلاق آن بر بنده به حقیقت ناشایسته است. همچنین اطلاق مرتبه بندگی بر خدای تعالی ناشایسته، و وصف خدای تعالی به آن، حقیقه خارج از طور ادب و مخالف حق است. و لکن می بینیم که در کلام الهی و کلام معصومین بسیار جاهست که آن چه از لوازم جسم و جسمانی و توابع هیاکل هیولائی است، بر ذات مقدس ایزدی اطلاق شده؛

^۱ پس این کلام از او نیست، حتی فرض صدور آن هم، درست نیست.

^۲ بر اساس استدلال و بیان خود میرزا(ره) نمی توان گفت که «علم این کلام به خود آن حضرت واگذار می شود». زیرا نسبت آن به آن حضرت مصداق «بهتان» می شود. بلی می توان گفت: بر فرض اگر این کلام ها از او باشد، فقرات متعددی از آن جعل و ادخال است، مانند ذیل دعای عرفه که یک صوفی مصری آن را جعل کرده و به امام حسین علیه السلام نسبت داده است.

^۳ در تأویل این آیه گفته اند: مراد «هدایت جبراً» و «اضلال جبراً» نیست زیرا انسان در انتخاب یکی از این دو راه مختار است. مراد این است که به هر کس بخواهد توفیق می دهد، و به هر کس بخواهد توفیق نمی دهد.

اما این تأویل، مصداق «کرّ علی مافرّ است» و در واقع تنها تعویض لفظ است.

این مسئله بس مهم و عظیم است. و بنده کتاب «دو دست خدا» را در بیان این مسئله تقدیم داشته ام.

^۴ فقراتی از این خطبه ها هیچ شباهتی به «تشابهی» که در آیه است ندارند. و اساساً از «متشابهات» نیستند و صریح هستند در اصول مذهب غلات. و به هیچوجه قابل تأویل نیستند.

مثل «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»^۱ و «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^۲ و «جَاءَ رَبُّكَ»^۳ و «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ - إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»^۴ و امثال این ها از آیات که دلالت می کنند بر این که خدا دست دارد، یا بر روی تخت می نشیند، یا می آید به جایی، یا مردم به او نظر می کنند. و این ها همه مستلزم [جسمیت]^۵ است و خدا را احتیاج به مکان و محل اعراض شدن او است. و همه این ها بر خدا محال است.

پس چنان که در این جاها باید لفظ را از ظاهر بیرون بریم و بگوئیم مجاز است، و مراد از دست خدا قدرت خدا است چون آثار قدرت بیشتر از دست ظاهر می شود، «دست» گفته اند و «قدرت» خواسته اند. و همچنین مراد از استوی علی العرش غلبه و احاطه است، یعنی مسلط شد و محیط شد علم و قدرت او بر عرش. و «جاء ربك» یعنی «امر ربك» یعنی فرمان خدا.

و همچنین در امثال این خطبه نیز باید از ظاهر آن در رویم و حمل کنیم الفاظ را بر مجاز؛ مثلاً در این عبارت «أنا الذي اوجدت السموات السبع و أنا اخلق و أنا ارزق» می گوئیم شاید مراد آن حضرت این باشد که من واسطه خلق آن هایم. چنان که از احادیث بر می آید که علّت غائی خلق عالم رسول خدا و ائمه معصومین از ذریّه او بودند. و حدیث مشهور «لولاک لما خلقت الافلاک» و امثال آن شاهند، و احادیث بسیاری دلالت دارد بر این که رسول خدا(ص) و امیرالمومنین(ع) نور واحدند و همچنین ائمه از اولاد ایشان.

^۱ آیه ۱۰ سورة فتح.

^۲ آیه ۵ سورة طه.

^۳ آیه ۲۲ سورة فجر.

^۴ آیه های ۲۲ و ۲۳ سورة قیامة.

^۵ در نسخه: جسمی.

و لکن تأویل کلمه «فی طرفه عین» صعوبتی دارد تا بسازد با آن که خدا فرموده است در قرآن که در شش روز خلق شده. مگر این که بگوئیم که کنایه باشد از اشاره به خلقت روح آن جناب قبل از خلق سایر موجودات. چنان که کلام صدق نظام «اول ما خلق الله نوری» شاهد آن است، و آن جناب با امیرالمومنین نور واحد بودند و خلقت ایشان در طرفه عین بوده به معنی «عدم امتداد» باشد، بل که به محض امر «کن» که شبیه به طرفه عین است در قلت وقت.

پس گویا مراد این باشد که: در طرفه عینی که من موجود شدم در عالم قدس و عالم ارواح قبل از همه مخلوقات و در قضای ازلی این بود که من باید در عالم ملک و شهود و جسمانی، در عالم جسمانی داخل شوم به جهت مصالح که خدا عالم است به آن، در آن وقت همه عالم مستحق این شدند که ایجاد شوند در عالم ملک، هر یک در وقتی که از برای آن مقدّر است. و از جمله موجودات آسمان و زمین است که خلقت آسمان و زمین در عالم ملک در شش روز یا بیشتر شود. پس گویا که من آسمان و زمین را در طرفه عینی ایجاد کردم. چون در طرفه عینی موجب استحقاق وجود آن ها شدم.

در نسخه [ای] که در نزد حقیر است از حافظ رجب برسی، به جای لفظ «اوجدت» لفظ «اجوز» است، و در آن اشکال کمتر است. یعنی من آنم که می گذرم از هفت آسمان و زمین به یک چشم [به] هم زدن. و احتمال بسیار دوری هم هست که «اوجدت» به معنی «اغنیّت» باشد؛ یعنی اهل آسمان ها و زمین را من غنی کردم به طرفه عین. و تأویل این هم بسیار دور است.

و اما آن عبارت که در جای دیگر از خطبه مذکور است که «انا اقمّت السموات

بنور ربی و قدرته» و در بعض نسخه ها «بامر ربی» هست؛ پس آن هم بر ظاهر خود نمی تواند باقی بود. و آن مستلزم «قول به تفویض» است و مذهب شیعه (چنان که ابن بابویه نیز تصریح کرده) این است که چنان که غلات کافرند، مفوضه هم کافرند. و این دو فرقه بدتر از یهود و نصاری و مجوس [بوده] و از اهل بدعتها [هستند] و هیچکس خدا را از ایشان کوچکتر نشناخته است، چرا که بنده ضعیف را می گویند خدا است، چنان که غالیان می گویند. یا می گویند: خدا محمد و علی را خلق کرد و امر را به آن ها وا گذاشت که خلق کنند و روزی بدهند، چنان که مفوضه می گویند.

و حضرت امام رضا علیه السلام در دعای خود می فرمود: «اللَّهُمَّ إِنِّي [بِرِيءٍ] مِنَ الْحَوْلِ وَالْقُوَّةِ وَالْحَوْلِ وَالْقُوَّةِ إِلَّا بِكَ اللَّهُمَّ إِنِّي [أَعُوذُ بِكَ] وَأَبْرَأُ إِلَيْكَ مِنَ الَّذِينَ ادَّعَوْا لَنَا مَا لَيْسَ لَنَا بِحَقِّ اللَّهِمَّ [إِنِّي] أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا فِينَا مَا لَمْ [نَقُلْهُ] فِي أَنْفُسِنَا اللَّهُمَّ لَكَ الْخُلُقُ وَمِنْكَ الرِّزْقُ وَإِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اللَّهُمَّ أَنْتَ خَالِقُنَا وَ خَالِقُ آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ [وَأَبَائِنَا الْآخِرِينَ] اللَّهُمَّ لَا تَلِيْقُ الرَّبُّوبِيَّةُ إِلَّا بِكَ وَ لَا تَصْلُحُ الْإِلَهِيَّةُ إِلَّا لَكَ فَالْعَنِ النَّصَارَى الَّذِينَ صَغَرُوا عَظَمَتَكَ وَ الْعَنِ الْمُضَاهِيْنَ [لِقَوْلِهِمْ] مِنْ بَرِيَّتِكَ اللَّهُمَّ إِنَّا عَبِيدُكَ [وَأَبْنَاءُ عَبِيدِكَ] لَا تَمْلِكُ لِنَفْسِنَا نَفْعًا وَ لَا ضَرًّا وَ لَا مَوْتًا وَ حَيَاةً وَ لَا نُشُورًا اللَّهُمَّ مَنْ زَعَمَ أَنَا أَرْبَابٌ فَنَحْنُ مِنْهُ بَرَاءٌ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ إِلَيْنَا الْخُلُقَ وَ عَلَيْنَا الرِّزْقَ فَنَحْنُ بَرَاءٌ مِنْهُ كِبْرَاءَةً عَيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ (ع) مِنَ النَّصَارَى اللَّهُمَّ إِنَّا لَمْ نَدْعُهُمْ إِلَيْنَا مَا يَزْعُمُونَ فَلَا تُؤَاخِذْنَا بِمَا يَقُولُونَ وَ اغْفِرْ لَنَا مَا [يَدَّعُونَ] وَ لَا تَدْعَ عَلَيَّ الْأَرْضِ مِنْهُمْ دِيَارًا «إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا

عبادک و لا یلدوا إلّا فاجراً کفّاراً^۱ -

و ابن بابویه (ره) در رساله اعتقادیه از زراره روایت کرده است که گفت: «عرض کردم به خدمت حضرت صادق علیه السلام که مردی از اولاد عبدالله بن سبا قائل به تفویض است. حضرت فرمود کدام است تفویض؟ عرض کردم که می گوید خدای عزّ و جلّ خلق کرد محمد و علی را، بعد از آن، امر را به آن ها وا گذاشت، پس ایشان خلق کردند و روزی دادند، و زنده کردند و میراندند. پس حضرت فرمود: دروغ گفته است دشمن خدا است، هر گاه برگشتی به نزد او پس بخوان این آیه را که در سوره رعد است «أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»^۲. گفت که برگشتم به نزد آن مرد پس خبر دادم او را، پس گویا سنگی به دهان او انداختم، پس گفت که گویا لال شد.

و دلالت می کند بر بطلان مذهب آن ها نیز ادعیه و کلمات مأثوره از اهل بیت عصمت مثل عبارت صحیفه سجادیه کامله در دعای روز دوشنبه «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يُشْهَدْ أَحَدًا حِينَ فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا اتَّخَذَ مُعِينًا حِينَ بَرَأَ النَّسَمَاتِ لَمْ يُشَارِكْ فِي الْإِلَهِيَّةِ وَ لَمْ يُظَاهَرْ فِي الْوَحْدَانِيَّةِ»^۳. و امثال این ها.

و این عبارت صحیفه کامله (چنان که دلالت واضحه دارد بر این که خلق آسمان و زمین را به غیر خدا کسی خلق نکرده است و کسی اعانت در آن هم نکرده، و امیرالمومنین (ع) در آن شریک نبوده) دلالت بر بطلان قول حکما نیز دارد که می گویند

^۱ بحار، ج ۲۵ ص ۳۴۳.

^۲ آیه ۲۷ سوره نوح.

^۳ آیه ۱۶ سوره رعد.

^۴ این دعا از دعاهای صحیفه نمی باشد، رجوع کنید؛ بحار، ج ۸۷ ص ۱۷۶.

که خلق آن ها کار «عقل» است که جوهر مجردی است، و به «عقول عشره» قائل شده اند و آن ها را خالق و مدبّر عالم می دانند.

و در دعای عرفه [امام سجاد علیه السلام]: «أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، الَّذِي أَنْشَأْتَ الْأَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ سِنَخٍ، وَ صَوَّرْتَ مَا صَوَّرْتَ مِنْ غَيْرِ مِثَالٍ». تا آن جا که می فرماید: «دَبَّرْتَ مَا دُونَكَ تَدْبِيرًا، أَنْتَ الَّذِي لَمْ يُعْنِكَ عَلَى خَلْقِكَ شَرِيكٌ، وَ لَمْ يُوَازِرْكَ فِي أَمْرِكَ وَزِيرٌ، وَ لَمْ يَكُنْ لَكَ مُشَاهِدٌ وَ لَا نَظِيرٌ»^۱.

و اوضح از این، کلام امیرالمومنین علیه السلام در نهج البلاغه فی وصف النحلة، بعد از آن که پاره [ای] از خلقت مورچه [را بیان می کند] می فرماید: «فَتَعَالَى الَّذِي أَقَامَهَا عَلَى قَوَائِمِهَا وَ بَنَاهَا عَلَى دَعَائِمِهَا وَ لَمْ يَشْرِكْهُ فِي فِطْرَتِهَا فَاطِرٌ وَ لَمْ يُعْنَهُ عَلَى خَلْقِهَا قَادِرٌ وَ لَوْ ضَرَبْتَ فِي مَذَاهِبِ فِكْرِكَ لِتَبْلُغَ غَايَاتِهِ مَا دَلَّتْكَ الدَّلَالَةُ إِلَّا عَلَى أَنَّ فَاطِرَ النَّمْلَةِ هُوَ فَاطِرُ النَّحْلَةِ لِذَقِيقِ تَفْصِيلِ كُلِّ شَيْءٍ وَ غَامِضِ اخْتِلَافِ كُلِّ حَيْثُ وَ مَا الْجَلِيلُ وَ اللَّطِيفُ وَ الثَّقِيلُ وَ الْخَفِيفُ وَ الْقَوِيُّ وَ الضَّعِيفُ فِي خَلْقِهِ إِلَّا سَوَاءٌ كَذَلِكَ السَّمَاءُ وَ الْهَوَاءُ وَ الرِّيحُ وَ الْمَاءُ»^۲. تا آخر خطبه از آن چه مشتمل است بر این مطلب که هر کس به نظر صحیح در آن و امثال آن تأمل کند، بر توحید [و] یگانگی الهی و نفی شریک و معین و وزیر، بینا می شود.

با وجود آن همه آیات و اخبار صحیحه صریحه، به محض نقل ظاهر عبارتی چگونه جرأت قبول توان کرد؟!

و تأویلی که توان کرد (بر فرض صحت و قبول آن) این است که بگوئیم که مراد این

^۱ صحیفه سجادیه، دعای ۴۷.

^۲ نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خطبه ۲۳۱-۲۲۷، فیض، ۲۲۷.

است که من استوار کردم اهل سموات و ارض را به امر پروردگارم به نور هدایت پروردگارم. و وجه این همان است که از احادیث مستفاد می شود که حق تعالی از جمیع ملائکه و پیغمبران، عهد و میثاق گرفت از برای پیغمبر ما و اهل بیت او. پس عهد و میثاق و اذعان به بزرگی ایشان، تکلیفی است بر گردن همه اهل سموات و ارض، و استقامت ایشان بر عمل بر وفق عهد و میثاق خود است. پس توان گفت که آن حضرت همه اهل سموات و ارض را به پاداشت و نگذاشت که در مرتبه نقصی که بدون این عمل بود، بمانند.

و اما آن عبارت های خطبه که دلالت دارد بر خالق و رازق بودن، و این که درخت ها را به برگ آورد و میوه در آن قرار داد، و امثال این ها؛ پس تاویل آن ها واضح است: اما خالق بودن؛ مراد از آن «علت خلق» بودن است. و «علت غائی» را در مقام «علت فاعلیه» مجازاً استعمال می کنند. و چون علت غائی خلق عالم ایشان اند و اگر ایشان نبودند خدا عالم را خلق نمی کرد و روزی نمی داد، پس به این سبب مجازاً فرمود که من «خلق می کنم و روزی می دهم». و همچنین احادیث دلالت می کند که بر آمدن درختان و میوه دادن، به برکت ایشان است. و تاویل «انا مورق الاشجار، و مونع [الثمار]، و مقدر الافوات»، از آن ظاهر می شود.

و چنان که محمد بن یعقوب کلینی (ره) در کافی روایت کرده است از حضرت صادق علیه السلام، و در آخر آن می فرماید: «بِنَا أَثْمَرَتِ الْأَشْجَارُ وَ أُيْنَعَتِ الثَّمَارُ وَ جَرَتِ الْأَنْهَارُ وَ بِنَا يَنْزِلُ غَيْثُ السَّمَاءِ وَ يَنْبُتُ عُشْبُ الْأَرْضِ وَ بَعَادَتِنَا عِبِدَ اللَّهُ وَ لَوْ لَأَنَحْنُ مَا عِبَدَ اللَّهُ»^۲.

^۱ در نسخه: اثمار.

^۲ کافی (اصول) ج ۱ ص ۱۴۴.

و الحاصل:

هرگاه خواهیم خطبة البيان و غير آن از آنچه مشتمل است بر امثال اين عبارات كه تاويل كنيم به نحوی كه ناخوشي نداشته باشد، می توانيم كرد. و لكن محتاج است به فرصتی و وقتی و بسط زيادتی. و الحال تكليف ما در آن نيست و احتياجي هم در آن نيست. و رسول رساله هم مستعجل است.

و لكن ذكر می كنيم در اين مقام، حديثی از كلمات ائمة انام عليهم السلام كه به آن ظاهر می شود تاويل بعضی از فقرات خطبة البيان، و از آن حديث می توان يافت كه ممكن است عمل بينائی از مطلب آن، بوجه^۱ صحيح كه غباری بر آن نباشد. و آن حديثی است كه نقل شده از آخر كتاب بصائر الدرجات تاليف شيخ بزرگوار محمد بن الحسن الصفار القمي (ره) قال: «باب فيه شرح امور النبي و الائمة في نفسهم و الرد من [غلابجهلهم ما لم يعرفوا]^۲ من معنى آقاويلهم»: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ صَبَّاحِ الْمَدَائِنِيِّ عَنِ الْمُفْضَلِ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَجَاءَهُ هَذَا الْجَوَابُ مِنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَمَا بَعْدُ فَإِنِّي أُوصِيكَ وَ نَفْسِي بِتَقْوَى اللَّهِ وَ طَاعَتِهِ فَإِنَّ مِنَ التَّقْوَى الطَّاعَةَ وَ الْوَرَعَ وَ التَّوَاضُعَ لِلَّهِ وَ الطَّمَأْنِينَةَ وَ الْجَاهِدَ وَ الْأَخْذَ بِأَمْرِهِ وَ النَّصِيحَةَ لِرُسُلِهِ وَ الْمُسَارَعَةَ فِي مَرْضَاتِهِ وَ اجْتِنَابَ مَا نَهَى عَنْهُ فَإِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ فَقَدْ أَحْرَزَ نَفْسَهُ مِنَ النَّارِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أَصَابَ الْخَيْرَ كُلَّهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ مَنْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى فَقَدْ أَبْلَغَ الْمُوعِظَةَ

^۱ در نسخه: را بوجه.

^۲ عبارة نسخه: فلا يجهلهم ما لم يعرفوا.

جَعَلَنَا اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ بِرَحْمَتِهِ.

جَاءَنِي كِتَابُكَ فَقَرَأْتُهُ وَفَهِمْتُ الَّذِي فِيهِ فَحَمِدْتُ اللَّهَ عَلَى سَلَامَتِكَ وَعَافِيَةِ اللَّهِ إِيَّاكَ
 أَلْبَسَنَا اللَّهُ وَ إِيَّاكَ عَافِيَتَهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ كَتَبْتَ تَذَكُّرُ أَنْ قَوْمًا أَنَا أَعْرِفُهُمْ كَانَ أَعْجَبَكَ
 نَحْوَهُمْ وَ شَأْنَهُمْ وَ أَنْكَ أُنْبَلِغْتَ عَنْهُمْ أُمُورًا تَرَوِي عَنْهُمْ كَرِهْتَهَا لَهُمْ وَ لَمْ تَرِ بِهِمْ إِلَّا طَرِيقًا
 حَسَنًا وَ وَرَعًا وَ تَخَشُّعًا وَ بَلَّغَكَ أَنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ الدِّينَ إِنَّمَا هُوَ مَعْرِفَةُ الرَّجَالِ ثُمَّ بَعْدَ
 ذَلِكَ إِذَا عَرَفْتَهُمْ فَأَعْمَلُ مَا شِئْتَ وَ ذَكَرْتَ أَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ أَصْلَ الدِّينِ مَعْرِفَةُ الرَّجَالِ
 فَوَقَّفَكَ اللَّهُ وَ ذَكَرْتَ أَنَّهُ بَلَّغَكَ أَنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ الصَّلَاةَ وَ الزَّكَاةَ وَ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ
 الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ وَ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ وَ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ وَ الشَّهْرَ الْحَرَامَ هُوَ رَجُلٌ
 وَ أَنَّ الطُّهْرَ وَ الْإِغْتِسَالَ مِنَ الْجَنَابَةِ هُوَ رَجُلٌ وَ كُلُّ فَرِيضَةٍ افْتَرَضَهَا اللَّهُ عَلَى عِبَادِهِ هُوَ
 رَجُلٌ وَ أَنَّهُمْ ذَكَرُوا ذَلِكَ بِزَعْمِهِمْ أَنَّ مَنْ عَرَفَ ذَلِكَ الرَّجُلَ فَقَدْ اكْتَفَى بِعِلْمِهِ بِهِ مِنْ غَيْرِ
 عَمَلٍ وَ قَدْ صَلَّى وَ آتَى الزَّكَاةَ وَ صَامَ وَ حَجَّ وَ اعْتَمَرَ وَ اغْتَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ وَ تَطَهَّرَ وَ عَظَّمَ
 حُرْمَاتِ اللَّهِ وَ الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَ أَنَّهُمْ ذَكَرُوا أَنَّ مَنْ عَرَفَ هَذَا بَعِيْنِهِ وَ بَحْدَهُ
 وَ ثَبَتَ فِي قَلْبِهِ جَازِلَهُ أَنْ يَتَهَاوَنَ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَجْتَهِدَ فِي الْعَمَلِ وَ زَعَمُوا أَنَّهُمْ إِذَا عَرَفُوا
 ذَلِكَ الرَّجُلَ فَقَدْ قُبِلَتْ مِنْهُمْ هَذِهِ الْحُدُودُ لِوَقْتِهَا وَ إِنْ لَمْ يَعْمَلُوا بِهَا وَ أَنَّهُ بَلَّغَكَ أَنَّهُمْ
 يَزْعُمُونَ أَنَّ الْفَوَاحِشَ الَّتِي نَهَى اللَّهُ عَنْهَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الرِّبَا وَ الدَّمُ وَ الْمَيْتَةُ وَ لَحْمُ
 الْخِنْزِيرِ هُوَ رَجُلٌ وَ ذَكَرُوا أَنَّ مَا حَرَّمَ اللَّهُ مِنْ نِكَاحِ الْأُمَّهَاتِ وَ الْبَنَاتِ وَ الْعَمَّاتِ وَ الْخَالَاتِ
 وَ بَنَاتِ الْأَخِ وَ بَنَاتِ الْأَخْتِ وَ مَا حَرَّمَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِنَّمَا عَنَى
 بِذَلِكَ نِكَاحَ نِسَاءِ النَّبِيِّ (ص) وَ مَا سِوَى ذَلِكَ مُبَاحٌ كُلُّهُ.

وَ ذَكَرْتَ أَنَّهُ بَلَّغَكَ أَنَّهُمْ يَتَرَادَفُونَ الْمَرْأَةَ الْوَاحِدَةَ وَ يَشْهَدُونَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ بِالزُّورِ وَ
 يَزْعُمُونَ أَنَّ لِهَذَا ظَهْرًا وَ بَطْنًا يَعْرِفُونَهُ فَالظَّاهِرُ مَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْهُ بِأَخْذُونَ بِهِ مُدَافِعَةً عَنْهُمْ وَ
 الْبَاطِنُ هُوَ الَّذِي يَطْلُبُونَ وَ بِهِ أُمُورًا بِزَعْمِهِمْ وَ كَتَبْتَ تَذَكُّرُ الَّذِي عَظَّمَ مِنْ ذَلِكَ عَلَيْكَ حِينَ

بَلَّغَكَ وَكَتَبْتَ تَسْأَلُنِي عَنْ قَوْلِهِمْ فِي ذَلِكَ أ حَلَالٌ هُوَ أَمْ حَرَامٌ وَكَتَبْتَ تَسْأَلُنِي عَنْ تَفْسِيرِ ذَلِكَ وَ أَنَا أُبَيِّنُهُ حَتَّى لَا تَكُونَ مِنْ ذَلِكَ فِي عَمَى وَلَا فِي شُبْهَةٍ وَقَدْ كَتَبْتُ إِلَيْكَ فِي كِتَابِي هَذَا تَفْسِيرَ مَا سَأَلْتَ عَنْهُ فَاحْفَظْهُ كُلَّهُ كَمَا قَالَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ وَ تَعَيَّنَ أُذُنٌ وَاعِيَةٌ.

وَ أَصْفُهُ لَكَ بِحِلَالِهِ وَ أَنْفَى عَنْكَ حَرَامَهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ كَمَا وَصَّفْتَ وَ مَعْرِفُكَ حَتَّى تَعْرِفَهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَلَا تُنْكِرْهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ وَ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا أَخْبِرُكَ أَنَّهُ مَنْ كَانَ يَدِينُ بِهَذِهِ الصِّفَةِ الَّتِي كَتَبْتَ تَسْأَلُنِي عَنْهَا فَهُوَ عِنْدِي مُشْرِكٌ بِاللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بَيْنَ الشِّرْكِ لَا شَكَّ فِيهِ وَ أَخْبِرُكَ أَنَّ هَذَا الْقَوْلَ كَانَ مِنْ قَوْمٍ سَمِعُوا مَا لَمْ يَعْقِلُوهُ عَنْ أَهْلِهِ وَ لَمْ يُعْطُوا فَهَمَّ ذَلِكَ وَ لَمْ يَعْرِفُوا حَدَّ مَا سَمِعُوا فَوَضَعُوا حُدُودَ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ مُقَابِلَةً بِرَأْيِهِمْ وَ مُنْتَهَى عَقُولِهِمْ وَ لَمْ يَضَعُوهَا عَلَى حُدُودِ مَا أَمَرُوا كَذِبًا وَ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ جَرَاءً عَلَى الْمَعَاصِي فَكَفَى بِهَذَا لَهُمْ جَهْلًا وَ لَوْ أَنَّهُمْ وَضَعُوهَا عَلَى حُدُودِهَا الَّتِي حُدَّتْ لَهُمْ وَ قَبِلُوهَا لَمْ يَكُنْ بِهِ بَأْسٌ وَ لَكِنَّهُمْ حَرَفُوهَا وَ تَعَدَّوْا وَ كَذَبُوا وَ تَهَاوَنُوا بِأَمْرِ اللَّهِ وَ طَاعَتِهِ وَ لَكِنِّي أَخْبِرُكَ أَنَّ اللَّهَ حَدَّهَا بِحُدُودِهَا لِئَلَّا يَتَعَدَّى حُدُودَهُ أَحَدٌ وَ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا ذَكَرُوا لَعُذِرَ النَّاسُ بِجَهْلِهِمْ مَا لَمْ يَعْرِفُوا حَدَّ مَا حَدَّ لَهُمْ وَ لَكَانَ الْمُقَصِّرُ وَ الْمُتَعَدِّي حُدُودَ اللَّهِ مَعذُورًا وَ لَكِنِ جَعَلَهَا حُدُودًا مَحْدُودَةً لَا يَتَعَدَّاهَا إِلَّا مُشْرِكٌ كَافِرٌ ثُمَّ قَالَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ.

فَأَخْبِرُكَ حَقَائِقَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى اخْتَارَ الْإِسْلَامَ لِنَفْسِهِ دِينًا وَ رَضِيَ مِنْ خَلْقِهِ فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِهِ وَ بِهِ بَعَثَ أَنْبِيََاءَهُ وَ رُسُلَهُ ثُمَّ قَالَ وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ فَعَلَيْهِ وَ بِهِ بَعَثَ أَنْبِيََاءَهُ وَ رُسُلَهُ وَ نَبِيَّهُ مُحَمَّدًا (ص) فَأَفْضَلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ الرُّسُلِ وَ وَلايَتُهُمْ وَ أَخْبِرُكَ أَنَّ اللَّهَ أَحَلَّ حَلَالًا وَ حَرَّمَ حَرَامًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَمَعْرِفَةُ الرُّسُلِ وَ وَلايَتُهُمْ وَ طَاعَتُهُمْ هُوَ الْحَلَالُ فَالْمُحَلَّلُ مَا أَحَلَّوْا وَ الْمُحَرَّمُ مَا حَرَّمُوا وَ هُمْ أَصْلُهُ وَ مِنْهُمْ الْفُرُوعُ الْحَلَالُ وَ ذَلِكَ سَعِيهِمْ وَ مِنْ فُرُوعِهِمْ أَمْرُهُمْ شَبِيعَتُهُمْ وَ أَهْلُ وَلايَتِهِمْ بِالْحَلَالِ مِنْ إِقَامِ الصَّلَاةِ

وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَصَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَحِجِّ الْبَيْتِ وَالْعُمْرَةِ وَتَعْظِيمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ وَمَشَاعِرِهِ وَتَعْظِيمِ الْبَيْتِ الْحَرَامِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالطَّهْوَرِ وَالِاغْتِسَالِ مِنَ الْجَنَابَةِ وَ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَمَحَاسِنِهَا وَجَمِيعِ الْبِرِّ ثُمَّ ذَكَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَقَالَ فِي كِتَابِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فَعَدُّهُمْ هُمُ الْحَرَامُ الْمُحَرَّمُ وَأَوْلِيَاؤُهُمُ الدَّاخِلُونَ فِي أَمْرِهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَهُمْ الْفَوَاحِشُ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالزَّنا وَالرِّبَا وَالدَّمُ وَالْمَيْتَةُ وَالْحَمُّ الْخَنْزِيرِ.

فَهُمُ الْحَرَامُ الْمُحَرَّمُ وَأَصْلُ كُلِّ حَرَامٍ وَهُمُ الشَّرُّ وَأَصْلُ كُلِّ شَرٍّ وَمِنْهُمْ فُرُوعُ الشَّرِّ كُلِّهِ وَمِنْ ذَلِكَ الْفُرُوعُ الْحَرَامُ وَاسْتِحْلَالُهُمْ إِيَّاهَا وَمِنْ فُرُوعِهِمْ تَكْذِيبُ الْأَنْبِيَاءِ وَجُحُودُ الْأَوْصِيَاءِ وَرُكُوبُ الْفَوَاحِشِ الزَّنا وَالسَّرِقَةِ وَشُرْبُ الْخَمْرِ وَالْمُسْكَرِ وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَ أَكْلُ الرِّبَا وَالْخُدْعَةِ وَالْخِيَانَةِ وَرُكُوبُ الْحَرَامِ كُلِّهَا وَانْتِهَاكُ الْمَعَاصِي وَإِنَّمَا يَأْمُرُ اللَّهُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى يَعْنِي مَوَدَّةَ ذِي الْقُرْبَى وَابْتِعَاءَ طَاعَتِهِمْ وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ وَهُمْ أَعْدَاءُ الْأَنْبِيَاءِ وَأَوْصِيَاءِ الْأَنْبِيَاءِ وَهُمْ الْمَنْهِيُّ عَنْ مَوَدَّتِهِمْ وَطَاعَتِهِمْ يَعِظُكُمْ بِهَذِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ وَأُخْبِرُكُمْ أَنِّي لَوْ قُلْتُ لَكَ إِنَّ الْفَاحِشَةَ وَالْخَمْرَ وَالْمَيْسِرَ وَالزَّنا وَالْمَيْتَةَ وَالدَّمُ وَالْحَمُّ الْخَنْزِيرِ هُوَ رَجُلٌ وَأَنَا أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ هَذَا الْأَصْلَ وَحَرَّمَ فِرْعَهُ وَنَهَى عَنْهُ وَجَعَلَ وَلَايَتَهُ كَمَنْ عَبَدَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَتَنَا وَشِرْكَاءَ وَمَنْ دَعَا إِلَى عِبَادَةِ نَفْسِهِ فَهُوَ كَفِرَعُونَ إِذْ قَالَ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى.

فَهَذَا كُلُّهُ عَلَى وَجْهِهِ إِنْ شِئْتُ قُلْتُ هُوَ رَجُلٌ وَهُوَ إِلَى جَهَنَّمَ وَمَنْ شَاعِيَهُ عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّهُمْ مِثْلُ قَوْلِ اللَّهِ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالدَّمُ وَالْحَمُّ الْخَنْزِيرِ لَصَدَقْتُ ثُمَّ لَوْ أَنِّي قُلْتُ إِنَّهُ فَلَانٌ ذَلِكَ كُلُّهُ لَصَدَقْتُ إِنْ فَلَانًا هُوَ الْمَعْبُودُ الْمُتَعَدَّى حُدُودَ اللَّهِ الَّتِي نَهَى عَنْهَا أَنْ يَتَعَدَّى ثُمَّ إِنِّي أُخْبِرُكُمْ أَنَّ الدِّينَ وَأَصْلَ الدِّينِ هُوَ رَجُلٌ وَذَلِكَ الرَّجُلُ هُوَ الْيَقِينُ وَهُوَ

الْإِيمَانُ وَهُوَ إِمَامٌ أُمَّتِهِ وَأَهْلُ زَمَانِهِ فَمَنْ عَرَفَهُ عَرَفَ اللَّهَ وَدِينَهُ وَمَنْ أَنْكَرَهُ أَنْكَرَ اللَّهَ وَدِينَهُ وَمَنْ جَهَلَهُ جَهَلَ اللَّهَ وَدِينَهُ وَلَا يُعْرَفُ اللَّهُ وَدِينُهُ وَحُدُودُهُ وَشَرَائِعُهُ بِغَيْرِ ذَلِكَ الْإِمَامِ كَذَلِكَ جَرَى بَأَنَّ مَعْرِفَةَ الرَّجَالِ دِينَ اللَّهِ وَالْمَعْرِفَةَ عَلَى وَجْهَيْنِ مَعْرِفَةٌ ثَابِتَةٌ عَلَى بَصِيرَةٍ يُعْرَفُ بِهَا دِينَ اللَّهِ وَيُوصَلُ بِهَا إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ فَهَذِهِ الْمَعْرِفَةُ الْبَاطِنَةُ الثَّابِتَةُ بِعَيْنِهَا الْمَوْجِبَةُ حَقَّهَا الْمُسْتَوْجِبُ أَهْلُهَا عَلَيْهَا الشُّكْرُ لِلَّهِ الَّذِي مَنْ عَلَيْهِمْ بِهَا مِنْ اللَّهِ يَمُنُّ بِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مَعَ الْمَعْرِفَةِ الظَّاهِرَةِ وَمَعْرِفَةُ فِي الظَّاهِرِ فَأَهْلُ الْمَعْرِفَةِ فِي الظَّاهِرِ الَّذِينَ عَلِمُوا أَمْرًا بِالْحَقِّ عَلَى غَيْرِ عِلْمٍ لَا تَلْحَقُ بِأَهْلِ الْمَعْرِفَةِ فِي الْبَاطِنِ عَلَى بَصِيرَتِهِمْ وَلَا يَصِلُونَ بِتِلْكَ الْمَعْرِفَةِ الْمُفَصَّرَةِ إِلَى حَقِّ مَعْرِفَةِ اللَّهِ كَمَا قَالَ فِي كِتَابِهِ وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ فَمَنْ شَهِدَ شَهَادَةَ الْحَقِّ لَا يَقْعُدُ عَلَيْهِ قَلْبُهُ وَلَا يُبْصِرُ مَا يَتَكَلَّمُ بِهِ لَا يُتَابُ عَلَيْهِ مِثْلَ ثَوَابِ مَنْ عَقَدَ عَلَيْهِ قَلْبُهُ عَلَى بَصِيرَةٍ فِيهِ كَذَلِكَ مَنْ تَكَلَّمَ بِجَوْرٍ لَا يَقْعُدُ عَلَيْهِ قَلْبُهُ لَا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ عُقُوبَةً مَنْ عَقَدَ عَلَيْهِ قَلْبُهُ وَتَبَّتْ عَلَى بَصِيرَةٍ فَقَدْ عَرَفَتْ كَيْفَ كَانَ حَالُ رِجَالِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ فِي الظَّاهِرِ وَالْإِقْرَارِ بِالْحَقِّ عَلَى غَيْرِ عِلْمٍ فِي قَدِيمِ الدَّهْرِ وَحَدِيثِهِ إِلَى أَنْ انْتَهَى الْأَمْرُ إِلَى نَبِيِّ اللَّهِ وَبَعْدَهُ إِلَى مَنْ صَارُوا إِلَى مَنْ انْتَهَتْ إِلَيْهِ مَعْرِفَتُهُمْ وَإِنَّمَا عَرَفُوا بِمَعْرِفَةِ أَعْمَالِهِمْ وَدِينِهِمُ الَّذِي دَانَ اللَّهُ بِهِ الْمُحْسِنُ بِإِحْسَانِهِ وَالْمُسِيءُ بِإِسَاءَتِهِ وَقَدْ يُقَالُ إِنَّهُ مَنْ دَخَلَ فِي هَذَا الْأَمْرِ بِغَيْرِ يَقِينٍ وَلَا بَصِيرَةٍ خَرَجَ مِنْهُ كَمَا دَخَلَ فِيهِ رَزَقْنَا اللَّهُ وَإِيَّاكَ مَعْرِفَةً ثَابِتَةً عَلَى بَصِيرَةٍ.

وَأَخْبِرُكَ أَنِّي لَوْ قُلْتُ إِنَّ الصَّلَاةَ وَالزَّكَاةَ وَصَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ وَالْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَالنَّبِيَّ الْحَرَامَ وَالْمَشْعَرَ الْحَرَامَ وَالطُّهُورَ وَالِاغْتِسَالَ مِنَ الْجَنَابَةِ وَكُلَّ فَرِيضَةٍ كَانَ ذَلِكَ هُوَ النَّبِيُّ (ص) الَّذِي جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ لَصَدَقْتُ لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ إِنَّمَا يُعْرَفُ بِالنَّبِيِّ وَلَوْ لَا مَعْرِفَةُ ذَلِكَ النَّبِيِّ وَالْإِيمَانُ بِهِ وَالتَّسْلِيمُ لَهُ مَا عُرِفَ ذَلِكَ فَذَلِكَ مَنْ يَمُنُّ بِاللَّهِ عَلَى مَنْ يَمُنُّ عَلَيْهِ وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يُعْرَفْ شَيْئًا مِنْ هَذَا فَهَذَا كُلُّهُ ذَلِكَ النَّبِيُّ وَ

أصلُهُ وَهُوَ فَرَعُهُ وَهُوَ دَعَانِي إِلَيْهِ وَدَلَّنِي عَلَيْهِ وَعَرَّفَنِيهِ وَأَمَرَنِي بِهِ وَأَوْجَبَ عَلَيَّ لَهُ الطَّاعَةَ فِيمَا أَمَرَنِي بِهِ لَا يَسْعُنِي جَهْلُهُ وَكَيْفَ يَسْعُنِي جَهْلُ مَنْ هُوَ فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَ اللَّهِ وَ كَيْفَ يَسْتَقِيمُ لِي لَوْ لَا أَنِّي أَصِفُ أَنَّ دِينِي هُوَ الَّذِي أَتَانِي بِهِ ذَلِكَ النَّبِيُّ أَنْ أَصِفُ أَنَّ الدِّينَ غَيْرُهُ وَكَيْفَ لَا يَكُونُ ذَلِكَ مَعْرِفَةَ الرَّجُلِ وَإِنَّمَا هُوَ الَّذِي جَاءَ بِهِ عَنِ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنْكَرَ الدِّينَ مَنْ أَنْكَرَهُ بَأْنِ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا ثُمَّ قَالُوا أَوْ بَشَرٌ يَهْدُونَنَا فَكَفَرُوا بِذَلِكَ الرَّجُلِ وَكَذَّبُوا بِهِ وَقَالُوا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ فَقَالَ اللَّهُ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ ثُمَّ قَالَ فِي آيَةٍ أُخْرَى وَ لَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ وَ لَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى إِنَّمَا أَحَبَّ أَنْ يُعْرِفَ بِالرِّجَالِ وَ أَنْ يُطَاعَ بِطَاعَتِهِمْ فَجَعَلَهُمْ سَبِيلَهُ وَ وَجْهَهُ الَّذِي يُؤْتَى مِنْهُ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ غَيْرَ ذَلِكَ لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْتَلُونَ فَقَالَ فِيمَا أَوْجَبَ ذَلِكَ مِنْ مَحَبَّتِهِ لِذَلِكَ مَنْ يُطِيعُ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا.

فَمَنْ قَالَ لَكَ إِنَّ هَذِهِ الْفَرِيضَةَ كُلُّهَا إِنَّمَا هِيَ رَجُلٌ وَ هُوَ يَعْرِفُ حَدَّ مَا يَتَكَلَّمُ بِهِ فَقَدْ صَدَقَ وَ مَنْ قَالَ عَلَى الصِّفَةِ الَّتِي ذَكَرْتَ بغيرِ الطَّاعَةِ فَلَا يُعْنِي التَّمَسُّكُ فِي الْأَصْلِ بِتَرْكِ الْفُرُوعِ كَمَا لَا تُعْنِي شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بِتَرْكِ شَهَادَةِ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَ لَمْ يَبْعَثِ اللَّهُ نَبِيًّا قَطُّ إِلَّا بِالْبِرِّ وَ الْعَدْلِ وَ الْمَكَارِمِ وَ مَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ وَ مَحَاسِنِ الْأَعْمَالِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْفَوَاحِشِ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ فَالْبَاطِنُ مِنْهُ وَ لَآيَةُ أَهْلِ الْبَاطِلِ وَ الظَّاهِرُ مِنْهُ فُرُوعُهُمْ وَ لَمْ يَبْعَثِ اللَّهُ نَبِيًّا قَطُّ يَدْعُو إِلَى مَعْرِفَةٍ لَيْسَ مَعَهَا طَاعَةٌ فِي أَمْرٍ وَ نَهْيٍ فَإِنَّمَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ الْعَمَلَ بِالْفَرَائِضِ الَّتِي افْتَرَضَهَا اللَّهُ عَلَى حُدُودِهَا مَعَ مَعْرِفَةٍ مَنْ جَاءَهُمْ بِهِ مِنْ عِنْدِهِ وَ دَعَاهُمْ إِلَيْهِ فَأَوْلَى ذَلِكَ مَعْرِفَةُ مَنْ دَعَا إِلَيْهِ ثُمَّ طَاعَتُهُ فِيمَا يُقْرِبُهُ مِنَ الطَّاعَةِ لَهُ وَ إِنَّهُ مَنْ عَرَفَ أَطَاعَ وَ مَنْ أَطَاعَ حَرَّمَ الْحَرَامَ ظَاهِرَهُ وَ بَاطِنَهُ وَ لَا يَكُونُ تَحْرِيمُ الْبَاطِنِ وَ اسْتِحْطَالُ الظَّاهِرِ إِنَّمَا حَرَّمَ الظَّاهِرَ بِالْبَاطِنِ وَ الْبَاطِنَ بِالظَّاهِرِ مَعًا جَمِيعًا وَ لَا يَكُونُ الْأَصْلُ وَ الْفُرُوعُ وَ

بَاطِنُ الْحَرَامِ حَرَامٌ [حَرَامًا] وَ ظَاهِرُهُ حَلَالٌ وَ لَا يَحْرُمُ الْبَاطِنُ وَ يُسْتَحَلُّ الظَّاهِرُ وَ كَذَلِكَ لَا يَسْتَقِيمُ أَنْ يَعْرِفَ صَلَاةَ الْبَاطِنِ وَ لَا يَعْرِفَ صَلَاةَ الظَّاهِرِ وَ لَا الزَّكَاةَ وَ لَا الصَّوْمَ وَ لَا الْحَجَّ وَ لَا الْعُمْرَةَ وَ لَا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَ جَمِيعَ حُرْمَاتِ اللَّهِ وَ شَعَائِرِهِ وَ أَنْ يَتْرُكَ مَعْرِفَةَ الْبَاطِنِ لِأَنَّ بَاطِنَهُ ظَهْرُهُ وَ لَا يَسْتَقِيمُ إِنْ تَرَكَ وَاحِدَةً مِنْهَا إِذَا كَانَ الْبَاطِنُ حَرَامًا خَبِيثًا.

فَالظَّاهِرُ مِنْهُ إِنَّمَا يُشْبِهُ الْبَاطِنَ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا هِيَ الْمَعْرِفَةُ وَ أَنَّهُ إِذَا عَرَفَ اكْتَفَى بِغَيْرِ طَاعَةٍ فَقَدْ كَذَبَ وَ أَشْرَكَ ذَاكَ لَمْ يَعْرِفْ وَ لَمْ يُطِيعْ وَ إِنَّمَا قِيلَ اعْرِفْ وَ اعْمَلْ مَا شِئْتَ مِنَ الْخَيْرِ فَإِنَّهُ لَا يَقْبَلُ ذَلِكَ مِنْكَ بِغَيْرِ مَعْرِفَةٍ فَإِذَا عَرَفْتَ فَاعْمَلْ لِنَفْسِكَ مَا شِئْتَ مِنَ الطَّاعَةِ قَلَّ أَوْ كَثُرَ فَإِنَّهُ مَقْبُولٌ مِنْكَ.

أُخْبِرُكَ أَنَّ مَنْ عَرَفَ أَطَاعَ إِذَا عَرَفَ وَ صَلَّى وَ صَامَ وَ اعْتَمَرَ وَ عَظَّمَ حُرْمَاتِ اللَّهِ كُلَّهَا وَ لَمْ يَدْعُ مِنْهَا شَيْئًا وَ عَمِلَ بِالْبِرِّ كُلِّهِ وَ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ كُلِّهَا وَ تَجَنَّبَ سَيِّئَهَا وَ كُلُّ ذَلِكَ هُوَ النَّبِيُّ وَ النَّبِيُّ أَصْلُهُ وَ هُوَ أَصْلُ هَذَا كُلِّهِ لِأَنَّهُ جَاءَ بِهِ وَ دَلَّ عَلَيْهِ وَ أَمَرَ بِهِ وَ لَا يَقْبَلُ مِنْ أَحَدٍ شَيْئًا مِنْهُ إِلَّا بِهِ وَ مَنْ عَرَفَ اجْتَنَّبَ الْكِبَائِرَ وَ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ وَ حَرَّمَ الْمَحَارِمَ كُلَّهَا لِأَنَّ بِمَعْرِفَةِ النَّبِيِّ وَ بِطَاعَتِهِ دَخَلَ فِيهَا دَخَلَ فِيهِ النَّبِيُّ وَ خَرَجَ مِمَّا خَرَجَ مِنْهُ النَّبِيُّ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُحَلِّلُ الْحَلَالَ وَ يُحْرِمُ الْحَرَامَ بِغَيْرِ مَعْرِفَةِ النَّبِيِّ لَمْ يُحَلِّلْ لِلَّهِ حَلَالًا وَ لَمْ يُحْرِمْ لَهُ حَرَامًا وَ أَنَّهُ مَنْ صَلَّى وَ زَكَّى وَ حَجَّ وَ اعْتَمَرَ وَ فَعَلَ ذَلِكَ كُلَّهُ بِغَيْرِ مَعْرِفَةِ مَنْ افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِ طَاعَتَهُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ وَ لَمْ يُصَلِّ وَ لَمْ يُصُمْ وَ لَمْ يُزَكِّ وَ لَمْ يُحِجَّ وَ لَمْ يَعْتَمِرْ وَ لَمْ يَعْتَسِلْ مِنَ الْجَنَابَةِ وَ لَمْ يَتَطَهَّرْ وَ لَمْ يُحْرِمْ لِلَّهِ حَرَامًا وَ لَمْ يُحَلِّلْ لِلَّهِ حَلَالًا وَ لَيْسَ لَهُ صَلَاةٌ وَ إِنْ رَكَعَ وَ سَجَدَ وَ لَا لَهُ زَكَاةٌ وَ إِنْ أَخْرَجَ لِكُلِّ أَرْبَعِينَ دِرْهَمًا دِرْهَمًا وَ مَنْ عَرَفَهُ وَ أَخَذَ عَنْهُ أَطَاعَ.

اللَّهُ وَ أَمَّا مَا ذَكَرْتَ أَنَّهُمْ يَسْتَحِلُّونَ نِكَاحَ ذَوَاتِ الْأَرْحَامِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَإِنَّهُمْ زَعَمُوا أَنَّهُ إِنَّمَا حُرِّمَ عَلَيْنَا بِذَلِكَ نِكَاحِ نِسَاءِ النَّبِيِّ فَإِنَّ أَحَقَّ مَا بَدَأَ بِهِ تَعْظِيمُ حَقِّ اللَّهِ وَ

كَرَامَةُ رَسُولِهِ وَتَعْظِيمُ شَأْنِهِ وَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَى تَابِعِيهِ وَ نِكَاحُ نِسَائِهِ مِنْ بَعْدِ قَوْلِهِ وَ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ وَ لَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنْ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا وَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ أَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَ هُوَ أَبُو لَهُمْ ثُمَّ قَالَ وَ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ مَقْتًا وَ سَاءَ سَبِيلًا فَمَنْ حَرَّمَ نِسَاءَ النَّبِيِّ (ص) لِتَحْرِيمِ اللَّهِ ذَلِكَ فَقَدْ حَرَّمَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ مِنَ الْأُمَّهَاتِ وَ الْبَنَاتِ وَ الْأَخَوَاتِ وَ الْعَمَّاتِ وَ الْخَالَاتِ وَ بَنَاتِ الْأَخِ وَ بَنَاتِ الْأُخْتِ وَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ مِنَ الرِّضَاعَةِ لِأَنَّ تَحْرِيمَ ذَلِكَ كَتَحْرِيمِ نِسَاءِ النَّبِيِّ فَمَنْ حَرَّمَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ مِنَ الْأُمَّهَاتِ وَ الْبَنَاتِ وَ الْأَخَوَاتِ وَ الْعَمَّاتِ مِنْ نِكَاحِ نِسَاءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ اسْتَحَلَّ مَا حَرَّمَ اللَّهُ مِنْ نِكَاحِ سَائِرِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَقَدْ أَشْرَكَ إِذَا اتَّخَذَ ذَلِكَ دِينًا.

وَ أَمَّا مَا ذَكَرْتَ أَنَّ الشَّيْعَةَ يَتَرَادَفُونَ الْمَرْأَةَ الْوَاحِدَةَ فَأَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مِنْ دِينِ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِنَّمَا دِينُهُ أَنْ يُحِلَّ مَا أَحَلَّ اللَّهُ وَ يُحَرِّمَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَ أَنْ مِمَّا أَحَلَّ اللَّهُ الْمُتَنَعَةَ مِنَ النِّسَاءِ فِي كِتَابِهِ وَ الْمُتَنَعَةَ فِي الْحَجِّ أَحَلَّهَا ثُمَّ لَمْ يُحَرِّمَهَا فَإِذَا أَرَادَ الرَّجُلُ الْمُسْلِمُ أَنْ يَتَمَتَّعَ مِنَ الْمَرْأَةِ فَعَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَنِهِ نِكَاحٌ غَيْرُ سِفَاحٍ تَرَاضِيًا عَلَى مَا أَحَبَّ مِنَ الْأَجْرِ وَ الْأَجَلِ كَمَا قَالَ اللَّهُ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنْ هُمَا أَحَبَّ أَنْ يُمَدَّ فِي الْأَجَلِ عَلَى ذَلِكَ الْأَجْرِ فَآخِرَ يَوْمٍ مِنْ أَجْلِهَا قَبْلَ أَنْ يَنْقُضِيَ الْأَجَلَ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ مَدًّا فِيهِ وَ زَادًا فِي الْأَجَلِ مَا أَحَبَّ فَإِنْ مَضَى آخِرُ يَوْمٍ مِنْهُ لَمْ يَصْلُحْ إِلَّا بِأَمْرِ مُسْتَقْبَلٍ وَ لَيْسَ بَيْنَهُمَا عِدَّةٌ إِلَّا مِنْ سِوَاهُ فَإِنْ أَرَادَتْ سِوَاهُ اغْتَدَّتْ خَمْسَةً وَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا وَ لَيْسَ بَيْنَهُمَا مِيرَاثٌ ثُمَّ إِنْ شَاءَتْ تَمَتَّعَتْ مِنْ آخِرِ فَهَذَا حَلَالٌ لَهُمَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنْ هِيَ شَاءَتْ مِنْ سَبْعَةِ وَ إِنْ هِيَ شَاءَتْ مِنْ عَشْرِينَ مَا بَقِيَتْ فِي الدُّنْيَا كُلُّ هَذَا حَلَالٌ لَهُمَا عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ. وَ إِذَا أَرَدْتَ الْمُتَنَعَةَ فِي الْحَجِّ فَأَحْرَمُ مِنَ الْعَقِيقِ وَ اجْعَلْهَا مُتَعَةً فَمَتَى مَا قَدِمْتَ طُفْتَ

بِالْبَيْتِ وَاسْتَلَمْتُ الْحَجَرَ الْأَسْوَدَ وَفَتَحْتُ بِهِ وَخَتَمْتُ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ تَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ثُمَّ أَخْرَجَ مِنَ الْبَيْتِ فَاسْعَ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ تَفْتَحُ بِالصَّفَا وَتَخْتِمُ بِالْمَرْوَةِ فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ قَصْرْتَ حَتَّى إِذَا كَانَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ صَنَعْتَ مَا صَنَعْتَ بِالْعَقِيقِ ثُمَّ أَحْرَمَ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ بِالْحَجِّ فَلَمْ تَزَلْ مُحْرَمًا حَتَّى تَقِفَ بِالْمَوْقِفِ ثُمَّ تَرْمِي الْجِمْرَاتِ وَتَذْبِجُ وَتَحْلِقُ وَتَحِلُّ وَتَغْتَسِلُ ثُمَّ تَزُورُ الْبَيْتَ فَإِذَا آتَتْ فَعَلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ أَحْلَلْتَ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ أَنْ تَذْبِجَ.

وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ أَنَّهُمْ يَسْتَحِلُّونَ الشَّهَادَاتِ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَلَى غَيْرِهِمْ فَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ هُوَ إِلَّا قَوْلُ اللَّهِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ إِذَا كَانَ مُسَافِرًا وَحَضَرَهُ الْمَوْتُ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْ دِينِهِ فَإِنْ لَمْ يَجِدُوا فَآخَرَانِ مِمَّنْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ وَكَلَاتِهِ تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْآثِمِينَ فَإِنْ عُثِرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ مِنْ أَهْلِ وَكَلَاتِهِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتِنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَى وَجْهِهَا أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانٌ بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاسْمَعُوا وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) يَقْضِي بِشَهَادَةِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مَعَ يَمِينِ الْمُدَّعَى وَلَا يُبْطَلُ حَقُّ مُسْلِمٍ وَلَا يَرُدُّ شَهَادَةَ مُؤْمِنٍ فَإِذَا أَخَذَ يَمِينِ الْمُدَّعَى وَشَهَادَةَ الرَّجُلِ قَضَى لَهُ بِحَقِّهِ وَلَا يَسَّ يَعْمَلُ بِهِذَا فَإِذَا كَانَ لِرَجُلٍ مُسْلِمٍ قَبْلَ آخَرَ حَقٌّ يَجْحَدُهُ وَلَا يَكُنْ لَهُ شَاهِدٌ غَيْرُ وَاحِدٍ فَإِنَّهُ إِذَا رَفَعَهُ إِلَى وِلَاةِ الْجَوْرِ أَبْطَلُوا حَقَّهُ وَلَا يَقْضُوا فِيهَا بِقَضَاءِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) كَانَ الْحَقُّ فِي الْجَوْرِ أَنْ لَا يُبْطَلُ حَقُّ رَجُلٍ فَيَسْتَخْرِجُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ حَقَّ رَجُلٍ مُسْلِمٍ وَيَأْجُرُهُ اللَّهُ وَيُحْيِي عَدْلًا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) يَعْمَلُ بِهِ.

وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ فِي آخِرِ كِتَابِكَ أَنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ هُوَ النَّبِيُّ وَأَنَّكَ
شَبَّهْتَ قَوْلَهُمْ بِقَوْلِ الَّذِينَ قَالُوا فِي عَيْسَى مَا قَالُوا فَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ السُّنَنَ وَالْأُمَّثَالَ كَائِنَةً لَمْ
يَكُنْ شَيْءٌ فِيمَا مَضَى إِلَّا سَيَكُونُ مِثْلَهُ حَتَّىٰ لَوْ كَانَتْ شَاةٌ بَرِشَاءُ كَانَ هَاهُنَا مِثْلُهُ وَاعْلَمْ أَنَّهُ
سَيُضِلُّ قَوْمٌ عَلَىٰ ضَلَالَةٍ مَنْ كَانَ قَبْلَهُمْ كَتَبْتَ تَسْأَلُنِي عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ مَا هُوَ وَمَا أَرَادُوا بِهِ
أَخْبِرُكَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ هُوَ خَلَقَ الْخَلْقَ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ وَالْدُنْيَا وَالْآخِرَةُ
وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَخَالَقَهُ خَلْقَ الْخَلْقِ وَأَحَبُّ أَنْ يَعْرِفُوهُ بِأَنْبِيَائِهِ وَاحْتِجَّ عَلَيْهِمْ
بِهِمْ فَالْتَبَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُوَ الدَّلِيلُ عَلَىٰ اللَّهِ عَبْدٌ مَخْلُوقٌ مَرْبُوبٌ اصْطَفَاهُ لِنَفْسِهِ بِرِسَالَتِهِ وَ
أَكْرَمَهُ بِهَا فَجَعَلَهُ خَلِيفَتَهُ فِي خَلْقِهِ وَلِسَانَهُ فِيهِمْ وَآمَيْنُهُ عَلَيْهِمْ وَخَازَنَهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِينَ
قَوْلُهُ قَوْلُ اللَّهِ لَا يَقُولُ عَلَىٰ اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ مَنْ أَطَاعَهُ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَاهُ عَصَى
اللَّهَ وَهُوَ مَوْلَىٰ مَنْ كَانَ اللَّهُ رَبَّهُ وَوَلِيَّهُ مَنْ أَبِي أَنْ يُقِرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ فَقَدْ أَبِي أَنْ يُقِرَّ لِرَبِّهِ
بِالطَّاعَةِ وَبِالْعُبُودِيَّةِ وَمَنْ أَقْرَبَ بِطَاعَتِهِ أَطَاعَ اللَّهَ وَهَدَاهُ فَالْتَبَىٰ مَوْلَىٰ الْخَلْقِ جَمِيعًا عَرَفُوا
ذَلِكَ أَوْ أَنْكَرُوهُ وَهُوَ الْوَالِدُ الْمَبْرُورُ فَمَنْ أَحَبَّهُ وَاطَاعَهُ فَهُوَ الْوَالِدُ الْبَارُّ وَمُجَانِبٌ لِلْكِبَائِرِ وَ
قَدْ بَيَّنْتُ مَا سَأَلْتَنِي عَنْهُ وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّ قَوْمًا سَمِعُوا صِفَتَنَا هَذِهِ فَلَمْ يَعْقِلُوهَا بَلْ حَرَفُوهَا وَ
وَضَعُوهَا عَلَىٰ غَيْرِ حُدُودِهَا عَلَىٰ نَحْوِ مَا قَدْ بَلَغَكَ وَقَدْ بَرِئَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ قَوْمٍ
يَسْتَحِلُّونَ بِنَا أَعْمَالَهُمُ الْخَبِيثَةَ وَقَدْ رَمَانَا النَّاسُ بِهَا وَاللَّهُ يُحْكُمُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فَإِنَّهُ يَقُولُ
الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ
يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ
السَّيِّئَةَ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ.

وَأَمَّا مَا كَتَبْتَ بِهِ وَنَحْوَهُ وَتَخَوَّفْتَ أَنْ يَكُونَ صِفَتُهُمْ مِنْ صِفَتِهِ فَقَدْ أَكْرَمَهُ اللَّهُ عَنْ
ذَلِكَ تَعَالَىٰ رَبُّنَا عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوءًا كَبِيرًا صِفَتِي هَذِهِ صِفَةُ صَاحِبِنَا النَّبِيِّ وَصَفْنَا لَهُ وَغَنَهُ

أَخَذْنَاهُ فَجَزَاهُ اللَّهُ عَنَّا أَفْضَلَ الْجَزَاءِ فَإِنَّ جَزَاءَهُ عَلَى اللَّهِ فَتَفَهَّمْ كِتَابِي هَذَا وَالْقُوَّةُ لِلَّهِ .

و حاصل این حدیث شریف این است که: مفضل از حضرت صادق علیه السلام، سؤال کرد که جماعتی از شیعه هستند که نیکو کردارند و من از کردار و رفتار ایشان خوشم می آید. و با ورع و خشوع و پرهیزکارند. و لکن از ایشان سخنانی به من می رسد که مرا ناخوش می آید، و آن سخنان این است که گمان می کنند که دین همین شناختن مردان است، و همین که آن مردان را شناختی پس دیگر هر کار خواهی بکن. و گمان می کنند که نماز و زکات و روزه ماه رمضان و حج و عمره و مسجد الحرام و بیت الحرام و مشعر الحرام و ماه حرام و وضو و غسل جنابت و هر فریضه که خداوند بر بندگان واجب کرده، همه مردی است. و گمان می کنند که کسی که همان مرد را شناخت، دیگر عمل ضرور نیست. و همین، نماز و روزه و سایر واجبات^۱ و اعمال حسنه، او است، و گویا همه را کرده است. و جایز است که سهل انگاری کند در نماز و در عبادات. و بر او لازم نیست جد و جهد.

و همچنین گمان ایشان این است که فواحشی که خدا نهی کرده از آن ها مثل خمر و قمار و زنا و خون میته و گوشت خوک، این ها مردی است.

و همچنین گمان می کنند که مراد خدا در قرآن از حرام بودن مادران و خواهران و دختران و عمّه ها و خاله ها و دختران برادر و دختران خواهر و سایر زنانی که حرام کرده است، همان^۲ زنان پیغمبر است و غیر زنان پیغمبر(ص)، همه بر مردم حلال اند هر چند محارم باشند.

^۱ بصائر الدرجات، ص ۱۵۴. بخار، ج ۲۴ ص ۲۸۶ تا ۲۹۸.

^۲ در نسخه: روزه را و سایر واجبات را.

^۳ تکرار: گاهی میرزا(ره) لفظ «همان» را به معنی «فقط» به کار می برد.

و همچنین گمان می کنند که چند مرد یک زن را نگاه می توانند داشت. و همچنین گمان می کنند که می توانند بعضی از مردم از برای بعضی، شهادت دروغ بدهند. و می گویند که این احکام ظاهری دارد [و باطنی]، و آن چه لازم است برایشان باطن آن ها است. و ظاهر اگر بکنند از برای دفع شرّ مردم از خود می کنند. و همچنین گمان می کنند که خدا همان پیغمبر است، همچنان گمان کرده اند که خدا علی است.

تا این جا است حاصل سؤال مفضل.

و ظاهر این است که آن ملاعین (که [مفضل] نقل مذهب ایشان را می کند)، امثال این عبارات [را] که در خطبة البیان مذکور شد، حجت خود کرده اند؛ آن جا که فرمود: «انا الکعبة و البیت الحرام»، و در نسخه دیگر از خطبة البیان^۱ دیدم که فرموده است: «أنا صلوة المومنین و زکاتهم و صومهم و حجهم و جهادهم»^۲. و همچنین نظر ایشان به حدیثی باشد که در تفسیر آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ»^۳ وارد شده که «عدل» پیغمبر است و «احسان» امیرالمومنین، و «ذی القربی» ائمه (علیهم السلام)، و «فحشاء» و «منکر» و «بغی» آن سه نفرند به ترتیب.

و اما حاصل جواب امام علیه السلام از سؤال مفضل این است که: هر کس که اعتقاد او این باشد که تو از من پرسیدی، پس او در نزد من مشرک است به خدای تبارک و تعالی. و شرّ او ظاهر و هویدا است، و شگّی در آن نیست. و خبر می کنم تو را که این

^۱ بیشتر اشاره شد ک میرزا(ره) هر سه خطبه (خطبة الافتخار، خطبة تطنجیه، و خطبة سوم) را خطبة البیان می نامد.

^۲ در نسخه مکتبه حیدریه، ص ۳۱۹ «أنا صلوات المومنین و صیامهم». و ص ۳۱۰ «نحن الصلوة و الصیام».

^۳ آیه ۹۰ سوره نحل.

گفتار جماعتی است که شنیده اند چیزی را و نفهمیده اند معنی آن را، و افترا بسته اند به خدا و رسول او. کافی است همین معنی در بیان جهل و نادانی ایشان. و اگر فهمیده بودند کلام خدا و رسول را به وجهی که مراد ایشان بود، بر ایشان باکی نبود. لکن سهل انگاری کردند و از حدود الهی تجاوز کردند، و تعدی نمی کند از حدود خدا مگر مشرکی یا کافری.

بعد از آن فرمودند کلام طولانی که حاصل آن این است که: آنچه به گوش آن ها رسیده که نماز و روزه و عبادات، همه پیغمبر است، حق است. و لکن معنی آن این است که اصل دین معرفت پیغمبر و امام است. پس اگر کسی پیغمبر و امام را شناخت، نماز و روزه و اعمال او نفع به او می بخشد. و کسی که آن ها را نشناخت، نماز و اعمال او صحیح نیست و در حکم عدم است. پس گویا که عمل واقعی همان معرفت پیغمبر و امام است، نه این که هر کس پیغمبر و امام را شناخت، دیگر این اعمال از او ساقط می شود. چنان که این ملاحظه بی دین فهمیده اند.

و به مضمون این مطلب، احادیث هم بسیار است. چون پیغمبر و امام، امر به افعال حسنه می کنند و ایشان سبب تبلیغ آن اوامرند، و امتثال به آن اوامر نمی شود الا به معرفت ایشان، پس گویا خود ایشان عبادات اند، و عبادات خود ایشان است. چنان که دشمنان ایشان از شیطان جنّ و انس، و جبت و طاغوت امر به قبائح می کنند، پس گویا قبائح نفس ایشان است و ایشان نفس قبائح. پس این کلام صحیح است که بگوئیم که حسنات خود اولیاء خدا است، چون ایشان اصل [حسنات]^۱ و بانی آن هاینند. و قبائح نفس اعدای ایشان است همچنین.

و حاصل آنچه آن حضرت در جواب [تفسیر آنان از] آیه تحریم زنان فرموده، (که آن

^۱ در نسخه: جماعت.

ملاعین گفته اند مراد حرمت زنان پیغمبر است) این است که آن ملاعین چون شنیده اند که پیغمبر پدر امت است، و در قرآن تصریح شده به این که زنان پیغمبر مادران مؤمنین می باشند، پس حمل کرده اند این آیه تحریم محارم را به تحریم زنان پیغمبر که خدا در قرآن حرام کرده است نکاح آن ها را بعد از پیامبر. و نفهمیده اند این معنی را که منافات نیست ما بین این که خدا زنان پیغمبر را [مادر]^۱ مومنین نامیده باشد و نکاح آن ها را حرام کرده باشد، و مابین این که جمیع این محارم بر ایشان حرام باشد. و آیه که حرام کرده است نکاح زنان پیغمبر را با زبان آیه [ای] از آیات قرآن، همان کس حرام کرده است سایر محارم را به آیه دیگر از آیات قرآن.

و اما جواب از قول ایشان که مذهب شیعه این است که جایز است که چندین مرد بر یک زن جمع شوند؛ پس حاصل آن این است که این معنی را توهم کرده اند از حلیّت متعه. و حال آن که متعه مستلزم این معنی نیست. و تا مدت متعه منقضی نشود و عدّه نگاه ندارد، کسی از شیعیان جایز ندانسته که متعه دیگر [ی] بشود. **و این در عقد دوام هم متصور می شود^۲.**

و همچنین جواب از قول ایشان که مذهب شیعه این است که از برای بعضی از ایشان جایز است شهادت بدهند از برای بعضی به دروغ، این هم افترا است بر شیعه؛ ایشان در باب شهادت عمل نمی کنند الا به طریقه [ای] که در قرآن خدا و سنت رسول وارد شده است.

و اما جواب از این که گمان کرده اند که پیغمبر، خداست همچنان که جمعی علی را خدا دانسته اند؛ پس این است که آنچه در امتان سابق شده در این امت می شود، حتی اگر

^۱ در نسخه: و امام در.

^۲ و هیچ فرقی میان دو نوع نکاح در این مسئله متصور نیست. ممکن است یک زن پس از چند روز از عقد دائمی، مطلقه شود. این چگونه می شود، متعه هم همان طور می شود.

گوسفندی در زمان سابق گوسفندی را به شاخ زده باشد، در این امت هم می شود. و شکی نیست که در امم سابقه هم این واقعه شده؛ چنان که نصاری قائل به الوهیت عیسی شدند و یهود بالوهیت عزیر. بل که بعضی بالوهیت اوصیا هم قائل شده بودند، چنان که بعضی به الوهیت یوشع بن نون قائل شده بودند. چنان که آن ها در ضلالت و گمراهی [بوده و هستند، این ها نیز در ضلالت] و گمراهیند. و گویا منشأ گمراهی ایشان این شده که حدیث قدسی را شنیدند که «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت خلقاً لآن أعرف». و وجه توهم ایشان این است که چون حق تعالی پیغمبر را خلق کرد که وسیله باشد از برای شناسائی خدا، پس این مقصد را از مقصود حقیقی در پرده، حمل کرده اند بر این معنی فاسد که شناختن پیغمبر شناختن خدا است. و این سخن ها را گفتند و به ما افترا بستند، و این سخن را نسبت به ما دادند. و از برای ایشان است عذاب الیم. چنان که حق تعالی وعده کرده است عذاب الیم را بر کسی که زن های غفیفه را نسبت به زنا بدهد. و این که گمان کرده اند که آنچه وصف کرده اند به آن پیغمبر را، آن را از پیغمبر اخذ کرده اند، پس صاحب ما پیغمبر (صلی الله علیه و آله) بریء است از آن چه به او نسبت داده اند.

این است آخر محصول جواب و سؤال مذکور در این حدیث مذکور. و امام علیه السلام تکرار بسیار در این مطلب می فرمایند از برای تنبیه [در] حق این طایفه، و اهتمام در این که رفع شبهه از مفضل بشود. و از این باب است حدیثی که در کافی نقل کرده از

^۱ این بخش در متن حدیث مفضل از امام صادق (ع) وجود ندارد و بیان خود میرزا (ره) است. و میرزا (ره) در این جا به شدت کم توجهی کرده است. زیرا خواننده گمان می کند چون این حدیث موسوم به «قدسی» در متن این حدیث مستند، آمده پس مستند است. در حالی که به احتمال قوی از ساخته های صوفیان است و سندی هم ندارد. البته یک سند جعلی برایش درست کرده اند.

^۲ در نسخه: بر.

مُحَمَّدِ بْنِ [مَارِدٍ]¹: «قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) حَدِيثٌ رُوِيَ لَنَا أَنَّكَ قُلْتَ إِذَا عَرَفْتَ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ فَقَالَ قَدْ قُلْتَ ذَلِكَ قَالَ قُلْتُ وَ إِنْ زَنَوْتُ أَوْ سَرَقُوا أَوْ شَرِبُوا الْخَمْرَ فَقَالَ لِي إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ وَاللَّهِ مَا أَنْصَفُونَا أَنْ نَكُونَ أَخِذَنَا بِالْعَمَلِ وَ وَضِعَ عَنْهُمْ إِنَّمَا قُلْتُ إِذَا عَرَفْتَ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ مِنْ قَلِيلِ الْخَيْرِ وَ كَثِيرِهِ فَإِنَّهُ يُقْبَلُ مِنْكَ»². که مضمون آن این است که راوی عرض کرد به خدمت امام (ع) که از تو روایت کرده اند که گفته [ای] که همین که معرفت به هم رساندی پس بکن هر چه خواهی. پس حضرت فرمود که بلی گفتم این را. راوی گفت که گفتم هر چند زنا بکند و هر چند دزدی بکند یا شرب خمر بکند؟ پس حضرت فرمود انا لله و انا اليه راجعون، و الله که انصاف ندارند از برای ما؛ از ما عمل [بخواهند]³ و ما را مؤاخذه بکنند به عمل، و از ایشان عمل برداشته شود. من غیر این نگفتم که هر گاه معرفت به هم رساندی پس بکن از قلیل خیر [و کثیرش] آن که نفع آن به تو می رسد و از تو قبول می شود.

یعنی هر گاه معرفت نداشته باشی هیچ عمل نفع نمی بخشد. و این مضمون از احادیث بسیار، ظاهر می شود از جمله کلام امیرالمومنین (علیه السلام) که مکرر در خطبه ها می فرمودند، و مضمون آن این که: ای مردم دین خود را نگاه دارید که گناه کردن در دین بهتر است از حسنه در غیر دین، به جهت آن که گناه با دینداری آمرزیده می شود، اما حسنه در غیر دین قبول نمی شود. و از جمله احادیثی که شاهد مطلب است (که مطالب ائمه را غلط فهمیده اند و مذهب فاسده را نسبت به ایشان داده اند) حدیثی است که از

¹ در نسخه: قادر.

² کافی، ج ۲ ص ۴۶۴ ط دار الاضواء.

³ در نسخه: نخواهند.

بصائر الدرجات نقل شده از حضرت صادق(ع) که گفت: رسول خدا گفت که: در شی که مرا به معراج بردند، پس وحی رسید به من از پشت پرده آن چه وحی رسید و حق تعالی با من سخن گفت، پس از جمله کلامی که با من گفت، این بود که گفت: یا محمد علی است اول، و علی است آخر، و علی ظاهر و علی باطن. و علی به هر چیز دانا است. پس من گفتم ای پروردگار من آیا نیستی تو این؟ (یعنی [این ها] صفات تو است) پس فرمود: ای محمد علی اول است، یعنی اول کسی که از او میثاق گرفته شد از جمله امامان. و علی آخر است، یعنی آخر کسی است که من قبض روح او را می کنم از امامان^۱. علی است دایه الارض که سخن می گوید با مردم. ای محمد علی ظاهر است، یعنی اظهار می کنم از برای او جمیع آنچه وحی می کنم به سوی تو، نیست از برای تو که پنهان کنی از او چیزی را. ای محمد علی باطن است، یعنی پنهان کردم در او سرّی را که پنهانی رساندم به تو. پس نیست میان من و تو سرّی که کتمان کنم آن [را] از علی. و آنچه خلق کردم از حلال و حرام پس علی بسیار دانا است به آن.

این است آخر حدیث. و تو می بینی الحال غلات و قلندریه را که این صفات را به حقیقت از برای آن جناب می خوانند در اشعار خود: علی اول، علی آخر، علی ظاهر، علی باطن.

و همین قدر از اخبار که ذکر شد کافی است در بیان وجه غلط و خلط و تدلیس ملاحظه، و تاویل ایشان. پس هرگاه مثل خطبة البیان و امثال آن نسبت داده شود به ایشان، نباید حکم به صحت آن کرد رأساً. پس گاه است که از ایشان باشد، و چنان که این حدیث معراج این تاویل را دارد و صحیح است، آن ها نیز بر وجهی صحیح محمول باشند.

^۱ این موضوع به محور «رجعت» است؛ اصل رجعت در عقاید شیعه مسلم است، لیکن جزئیات آن خیلی روشن نیست، مانند مسئله سؤال قبر.

پس باید چشم گشود و از حقیقت غافل نشد. به این جا ختم می کنم کلام [را]. ختم الله
امورنا بالحسنى و جعل لنا الآخرة خيراً من الاولى.

فقد فرغ مؤلفه الفقير الى الله الدائم، ابن الحسن الجيلاني، ابوالقاسم^۱.

نزیل دارالایمان قم صانها الله عن التصادم و التلاطم

يوم الخميس، الثامن من شهر الله الاعظم

من شهور سنة (۱۲۱۳) الالف و مأتین

و الثلاث عشر

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ أَوْلًا وَ آخِرًا وَ ظَاهِرًا وَ بَاطِنًا

وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ.

[رسالة دوم]

فی الردّ علی الصوفیة^۱

در توجیه و معنی ذکر^۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي فتح لنا اليه من مفاتيح الابواب باباً. و اوضح لنا في ظلمات الشكوك من مصابيح محكمات الكتاب، مثاباً. و فيض لنا من اقتضاء نبيه المصطفى و عترته الاطياب، اسباباً. و لم يجعلنا من الذين اتخذوا احبارهم و رهبانهم ارباباً. و الصلوة و السلام على من اوتى لفصل الخطاب كتاباً. و على آله الغر الكرام الذين لم يدانوا باطلاق ما قالوا الا صواباً.

اما بعد: اين چند کلمه ای است حسب الاقتضای بعض فضلاى اصحاب از طالبين حق و صواب که در ضمن کتاب مستطاب سؤالی را جواب خواسته بودند. در حين و فور اشتغال، و بلبالی بال، و تراکم احوال، على سبيل العجال مرقوم قلم مزلت رقم می گردد. مرجو از برادر دینی که به مقتضای «المأمور معذور» ذیل عفو را ساتر عشر[۱]ت و هفوات

^۱ این عنوان در بالای صفحات است.

^۲ این عنوان نیز در بالای صفحات است.

این قاصر معترف به عجز و قصور، نمایند و مهما امکان در اصلاح کوشند.

و صورت مکتوب این است: به عرض مقدس عالی می رساند که در خصوص «ذکر فکری در صورت اجازه» که استفتا می شود: جمعی متصدی شرعی و جواز آن شده، و بعضی مدعی حرمت و تشریح بودن^۱ آن، می باشند. مدعی جواز، می نماید که اجازه [ذکر] مزبوره یداً عن ید به معصوم اگر برساند، آن به منزله حدیث بل که حدیث است. و در «ادله سنن» این قدر کافی است. و در صورتی که از معصوم بودن آن، ثابت نباشد، سبب جمعیت خاطر و حضور قلب در ذکر می شود و مقدمه عقلیه می باشد به جهت کمال ذکر، پس جایز می باشد. و مدعی حرمت، می نماید که عبادت «توقیفی» است، و نص در این باب در کتب معتبره نمی باشد. و مسئله مزبوره محل انظار گردیده. استدعا از مکارم اخلاق عالی، این که صورت حکم مذکور را به انضمام ادله، شفقت فرموده به خط شریف نوشته و سر به مهر، ارسال دارند.

و صورت سؤال این است که: چه می فرمایند در صورت «اجازه ذکر فکری» که از عارف ربّانی شاه نعمت الله^۲ رسیده. و کیفیت آن این است که: بعد از توبه کامل از جمیع

^۱ یعنی تشریح خودسرانه که بدعت است.

^۲ شاه نعمت الله کرمانی (متوفای حوالی سال ۸۳۰ هـ ق) سنی شافعی بود. او از دست یافعی صوفی سنی شافعی معروف، خرقة گرفت. در آن زمان گرایش به تشیع در جامعه اسلامی به صورت چشمگیری رشد می کرد، گرایشی که به گزارش ابن بطوطه در سیاحتنامه، از چند دهه پیش آغاز شده بود. دولت قره قویونلو در دیاربکر و آذربایجان، و دولت تیموری به مرکزیت خراسان به نوعی شیعه بودند. و لذا سنیان فارسی زبان ایران که یزید را تأیید و بر حق می دانستند و می دانند، از تیمور شیعه آن چهره منفور را ساختند، تیمور که حافظ قرآن بود و حتی می توانست قرآن را از حفظ از آخر به اول بخواند. و در میان کل تاریخ سنیان کسی بدین خصلت یافت نمی شود. البته بنده در مقام دفاع از هیچ شاهی نیستم مقصودم رفتار متناقض مورخین و شیوخ آن عصر است.

شاه نعمت الله که اوضاع را چنین دید، ادعا کرد که خود از آل رسول(ص) و سید است و شعار «از نسل حیدرم» سرداد. دکتر معین که از رهروان گروه محمد علی فروغی و به تشویق غربیان از مداحان تصوف و صوفیان است، در ذیل «نعمت الله ولی» به شافعی بودن او تصریح کرده است.

مناهی [که] به تلقین استاد بوده، یعنی حضور قلب تحصیل نموده در حین ذکر یاد جناب اقدس الهی نمایید، و از یاد مذکور و مسمی غافل نشود، و صورت استاد و «مجیز» خود را که واسطه ذکر و وسیله قرب به خدا می داند در قلب خود مشاهده نماید. چون سالک در بدو سلوک، الفت تمام به محسوسات دارد و صورت مزبور نیز از جمله محسوسات است سالک را مشغول و مراقب قلب خود گردانیده با ذکر انس و الفت دهد و از افکار فاسده دنیویه و وساوس شیطانیه منع نماید. و به واسطه این مراقبت چنان که از واردات غیبیه و نفحات الهیه و معانی دینیّه چیزی در دل و خواطر^۱ سالک طلوع نماید، از ادراک و مشاهده آن غافل نماند. و مادام که مشاهده مزبوره حاصل باشد، التفات به دنیا و امور فانیه و مناهای شرعیه از سالک زایل شود. و در رغبت به امور باقیه و عالم آخرت، روی در تزیید و اشتداد نهد، و معرفه الله در دل و قلب سالک حاصل شود. و بعد از «ذکر فکر»^۲ مزبور، اوراد و آیات قرآنی چند در عقب صلوات خمس بخواند.

بیان فرمایند که: مشاهده صورت مزبوره به قصد مزبور، در شرع انور مباح است یا حرام؟- و در اخبار نصّ در تحریم یا اباحه آن وارد است یا نه؟- بینوا حکماً و دلیلاً، و قفکم الله تعالی.

[جواب:] بسم الله و الحمد لله و الصلوة علی اولیاء الله. مستدلّ، در این مطلب به عقل و نقل استدلال کرده، و حاصل استدلال عقلی که از مجموع صورت مکتوب و صورت استفتا مستفاد می شود، این است که: استحضار صورت شیخ در حال ذکر، موقوف علیه کمال ذکر (اعنی تذکر خدا با حضور قلب و طرد ما سوی از خاطر او) و حصول معرفه الله

^۱ کذا.

^۲ در نسخه: ذکر و فکر- توضیح: این ذکر فقط فکری است و چیز شفاهی در آن وجود ندارد. می گوید: بعد از ذکر فکری به ذکر شفاهی از اوراد و آیات هم بپردازد.

است. و شکی نیست که این دو چیز^۱ مطلوب هستند، خواه به عنوان وجوب و خواه استحباب. و مقدمه مطلوب، مطلوب است خواه واجب و خواه مستحب. چنان که در «اصول فقه» محقق است. پس استحضار صورت شیخ مطلوب است.

و حاصل جواب، یا به مناقضه است به قدح در صغری، یا به معارضه است. چنان که می گوئیم: استحضار صورت شیخ مانع کمال ذکر و ضد او است. و «ترک ضد» از جمله مقدمات عقلیه مطلوب، است (چنان که در «اصول» تحقیق کردیم. و شبهه خلاف آن در غایت ضعف است) پس گوئیم که ترک استحضار صورت شیخ، موقوف علیه مطلوب، است پس ترک استحضار صورت شیخ، مطلوب است.

و بیان معارضه و مناقضه چون در [مثال]^۲ به یک جا بر می گردد، و حاجتی به تفصیل هر یک نیست. و مثال به منع توقف کمال ذکر است بر استحضار مزبور. و آن یا به منع حصول امکان این است به آن، یا به منع توقف حصول این است بر آن. و چون در بیان «منع امکان»، کفایت از بیان «توقف منع» می شود، پس اولی آن است که اکتفا به همان شود؛ می گوئیم که بیان این محتاج است به تمهید چند مقدمه:

الاول؛ این است که ذکر در لغت عربی به معنی یاد کردن است. و گاهی به معنی «صیت» و آوازه، و ثنا و مدح هم استعمال می شود. «قال الجوهری: رجال ذکر: جید الذکر و الحفظ. و الذکری بالكسر، خلاف النسیان. و كذلك الذکرة و الذکر: الصیت و الثناء و الشرف. و ذکرت الشیء بعد النسیان. و ذکرتہ بلسانی و قلبی.

^۱ یعنی کمال ذکر و حصول معرفه الله.

^۲ در نسخه: مال.

و تذکرته و اذکرته غیری و ذکرته، بمعنی. قال الله تعالی «وَأَذْكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ^۱ ای ذکر بعد نسیان». و از کلمات ایشان ظاهر می شود که معنی حقیقی همان یاد کردن است. و اما این که الفاظ را «ذکر» می گویند، مجاز است یا از باب تسمیه سبب به اسم مسبب. و از این جا است که در نزد تحقیق و اهل آن، «ذکر فعلی» افضل افراد ذکر است. و «ذکر لسانی» اسفل افراد آن. بل که آن را از باب نعیق حیوانات شمرده اند. و ذکر قلبی و نفسی حد وسط بینهما است. و ثانی افضل از اول است.

و توضیح آن این که: هرگاه بر زبان الفاظ و کلمات موضوعه از برای یاد آوری، گفته شود و عقد قلبی به آن نشود و دل از آن بی خبر باشد، آن را «ذکر لسانی» گویند. و هرگاه بر زبان جاری شود به لفظ، و بعد از آن دل ترجمه کند آن را و متذکر شود مقصود از آن را، [آن را] «ذکر قلبی» می گویند. و این مرتبه صلحاء است. و بعد از آن «ذکر نفسی» است که زبان ترجمان دل است و قلب پیش از لسان متوجه مقصود است. و این مرتبه ابرار و مقبولین است. و فوق همه «ذکر فعلی» است و مراد از آن این است که جمیع افعال بنده به یاد خدا باشد که بر او هر چه وارد شود متذکر باشد که رضای الهی در فعل یا ترک آن است. و آیه «وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ»^۲ به آن تفسیر شده، چنان که در مجمع البیان از حضرت صادق (علیه السلام) روایت کرده. و هم حدیث مشهور که جناب نبوی (صلی الله علیه و آله) در وصیت خود به جناب امیرالمومنین (علیه السلام) فرمود: «يَا عَلِيُّ ثَلَاثٌ لَا تُطِيقُهَا هَذِهِ الْأُمَّةُ الْمُوَاسَاةُ لِلْآخِ فِي مَالِهِ وَإِنْصَافُ النَّاسِ مِنْ نَفْسِهِ وَذِكْرُ اللَّهِ عَلَيَّ

^۱ آیه ۴۵ سوره یوسف.

^۲ آیه ۴۵ سوره عنکبوت.

كُلُّ حَالٍ وَ لَيْسَ هُوَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ وَ لَكِنْ إِذَا وَرَدَ عَلَيَّ مَا يَحْرُمُ عَلَيْهِ خَافَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عِنْدَهُ وَ تَرَكَهُ^۱. و به مضمون این، اخبار بسیار است.

پس معلوم شد که ذکر [حقیقی]^۲ و مقصد اصلی، احضار جناب اقدس الهی است در قلب، و تذکر رضا و سخط و اراده و کراهت آن جناب. و تکلم به کلمات، محض از برای تذکر است لا غیر. پس آن جناب تا در قلب حاضر [ن] گردد، [ذ] کر و تذکر صورت نمی گیرد. خصوصاً در جائی که ندا می کند و خطاب می کند. زیرا خطاب، توجیه کلام است به جانب غیر. و این از «امور اضافه» و «نسبت» [است] که بدون تحقق و تصور متضائفین و منتسبین صورت نمی گیرد.

مقدمه ثانیه؛ این است که نفس سالک در ابتدای امر، یا در مرتبه استعداد استحصال کمال است، که خلقت عقل هیولائی، یا عقل، یا ملکه است. یا در مرتبه استعداد استرجاعی و استرداد است که کلمات حاصله به عقل مستفاد را حاضر کند، که صنعت عقل بالفعل است. و مرشد که ذکر مذکور را وسیله هر یک از این دو مرحله برای او قرار می دهد، بنابر آن که منفصله مزبوره مانعة الجمع نیست (نظر به تعدد حیثیات، و ممکن است که استرجاع کمال و استحضار آن، موجب استحضار کمال دیگر فوق آن باشد) باید مراد او این باشد که مرشد سبب تذکر جناب اقدس الهی [در] مرتبه [ای] از معرفت آن جناب که بر او افزوده شده، در مرتبه عقل مستفاد، تحصیل مرتبه دیگر فوق آن بکند. و هکذا در آزمان مستقبله به تذکر مرتبه فوق مرتبه آن را تحصیل کند. تا به غایت مقصد برسد.

^۱ وسائل، ج ۱۵ ص ۴۵۴ شماره متسلسل ۲۰۴۳۳. ط آل البيت.

^۲ در نسخه: خوانا نیست.

پس علی ایّ حال، مقصود مرشد^۱ باید یاد آوری جناب اقدس الهی باشد. زیرا که ذکر [را] وسیله استکمال او [با] ذکر خدا، قرار داده بالفرض. و ذکر خدا به حکم مقدمه اولی یاد آوری او است. و یاد آوری نفس شیئی، عبارت است از التفات نفس به جانب آن شیئی و استحضار او در ذهن یا به صورت یا به معنی. خواه به واسطه آلات حواسی باشد، یا بذاته. و شک نیست که استحضار دو شیئی متغایر، هر چند در ذات و وصف، شخص واحد باشند، اگر امکان عقلی داشته باشد، امکان عادی ندارد.

و چنان که قاری در لوح مکتوب ممکن نیست که تلفظ کند به حرفی الا بعد انعدام حرف قبل، که آن از قبیل «معدّات» است و از امور «سیأله» است نه «قاره». همچنین «قوة» ذاکره» که شبیه به قاری است که گویا آن چه را که کاتب خیال در لوح حفظ نوشته، می خواند و شیئاً فشیئاً متذکر می شود. پس تذکر هر یک از اشیاء متعدده ممکن نیست الا بعد انمحای شیئی سابق. پس هرگاه قوه ذاکره متذکر صورت شیخ شد و خواهد که متذکر جناب اقدس الهی هم بشود، نمی شود الا به انمحای صورت شیخ، و بالعکس. پس تذکر صور منقوشه در لوح حافظه، ممکن نیست الا علی سبیل التدریج و [الاسترداد]^۲.

و از جمله صفات خاصه جناب اقدس الهی است «لا یشغله سمع عن سمع، و لا

^۱ این ادبیات و اصطلاحات که میرزا قدس سره در این مبحث در پیش گرفته، ادبیات و اصطلاحات مکتب قرآن و اهل بیت نیست. اما مشکل علمای ما در برابر صدرویان و دیگر صوفیان، همیشه این بوده که داوری و قضاوت در اختیار عوام یا با سوادان غیر متخصص است. صدرویان و صوفیان دیگر، همیشه به مریدان نادان شان گفته و می گویند که: مخالفین ما نه از طرز تفکر ما اطلاع دارند و نه این عوالم را درک می کنند.

میرزا(ره) و دیگر علمای ما به ناچار گاهی وارد ادبیات، اصطلاحات و سبک و سیاق و حتی خیالات آنان می شوند تا اولاً روشن کنند که نه تنها از تفکرات و تخیلات آنان اطلاع دارند، بل با زوایای ریز آن ها نیز آشنا هستند. و ثانیاً: بهتر از خود آنان سبک و سیاق و عوالم شان را می شناسند و با شناخت کامل، راه شان را انحراف و خودشان را گمراه می دانند. و ثالثاً با بیان و زبان خودشان، آنان را محکوم می کند.

^۲ در نسخه: الاستدلال.

شأن عن شأن»^۱. و دعوی [ای] که بعضی کرده اند (که ممکن است از برای خواص که خود را از جلباب بدن متخلی کرده، و به زیور تجرد و انقلاص از تعلقات جسم مخلی کرده، حاصل شود) بر فرض تسلیم آن، به ما نفعی ندارد. به جهت آن که کلام در بدو امر سالک است که هنوز به مرتبه کمال نرسیده. و شاهد این مقال کلام صادق ذی الجلال است که فرموده است: «ما جعلَ اللهُ لِرَجُلٍ مِنْ قُلُوبِنِ فِي جَوْفِهِ»^۲. و چون نکره در سیاق نفی افاده عموم می کند، ابطال آن دعوی را هم می کند.

و در مصباح الشریعه از حضرت نقل کرده که فرمود: «فمن كان قلبه متعلقاً في صلاته بشيء دون الله تعالى فهو قريب من ذلك الشيء، بعيد عن حقيقة ما أراد الله تعالى منه في صلاته. ثم تلا هذه الآية»^۳. و مؤید این است اخبار بسیار در باب جاهائی که نماز در آن می کند، خصوصاً آنچه در آن ها منع کرده اند نماز را در حالی که انسان مواجهی، باشد، که در احادیث صحیحه وارد شده و فرموده اند که هرگاه آن تماثل در سمت قبله باشد، جامه بر آن ها بیوش و نماز کن.

و همچنین جمیع اخباری که وارد شده [در] نهی از مشاغل از قبیل ما سوی الله. و همچنین اخباری که در «ستره مصلی» وارد شده، به جهت آن که از مجموع آن اخبار معلوم می شود که این امور تادیبی است از برای نفس که شواغل خارجه، قلب او را متفرق نکند. و هم او یک هم باشد. پس ستره یا مواضع معهوده که در حال نماز باید به آن ها نظر کرد (در حال قیام و رکوع و سجود و غیر آن ها) از برای این است که اسباب التفات او بسیار نباشد. پس هرگاه امور خارجه، باعث شاغل بودن قلب به ماسوی می شود، پس

^۱ و انسان نمی تواند چنین باشد هم صورت شیخ را در لوح حافظه داشته باشد و هم به یاد خدا باشد.

^۲ آیه ۴ سوره احزاب.

^۳ مصباح الشریعه، ص ۹۱.

چگونه بعد از دخول [آن]^۱ امر خارجی در قلب، رسوخ آن باعث شغل قلب نمی شود؟! و مؤید این مطلب است حکایت تنبیه گنجشک ماده، حضرت سلیمان را؛ آن جائی که با نر خود مکافحه داشت و اطاعت او نمی کرد که با او جماع کند. و گنجشک نر مدعی محبت او بوده. بعد از آن که سلیمان از گنجشک ماده پرسید که چرا اطاعت او نمی کنی و حال آن که او تو را دوست می دارد-؟ گفت: یا نبی الله دروغ می گوید، به جهت آن که او یک ماده دیگر را دوست می دارد.^۲

به هر حال؛ اگر غرض مرشد تأدیب نفس مسترشد است به جهت تحصیل حضور قلب، پس آنچه مناسب مقام است این است که بگوید به او: در خلوت بنشین، یا چشم خود را بر هم بگذار (و امثال این) تا دل تو مشغول دیگری نشود، تا همان خدا و بس، در خاطر تو بماند. نه این که صورت شیخ را در نظر بگیرد و خدا را هم در خاطر بگیرد. جز الف وحدتش در دل درویش نیست خانه تنگ است دل، جای یکی بیش نیست و حقیقت این است که باید گفته شود که مراد شیخ باید از آن یکی، این یکی باشد. و اگر نه دوتا یکی می شود، و دوتا یکی می شود؟! والله العالم بالضمایر.

و حاصل مقال این که: مانع از حضور قلب در حال نماز و حال فکر یا شواغل خارجه از نفس است که به واسطه حواس خمس ظاهری در خاطر انسانی خطور می کند، و چاره آن به امثال ستره^۳ و جای تاریک رفتن و خلوت گزیدن و چشم به هم نهادن و امثال آن می شود. یا شواغل داخله است؛ مثل افکاری که متعلق به مال و فرزند و جاه و

^۱ بعد از دخول او در امر خارجی.

^۲ گفته شد که میرزا(ره) می خواهد که صدرویان را با زبان خودشان، محکوم کند. و الا این حدیث از ساخته های خود صوفیان است که پیامبر معصوم خدا را از غافلان می شمارد.

^۳ ستره: آنچه در حال نماز در پیش روی خود گذارند، مانند عصا، تسبیح و هر چیز دیگر که نماز خوان را از اشتغال ذهنی به اشیاء پیش رو، باز دارد.

انتقام از دشمن و احسان به دوست و امثال آن‌ها است، و این ممکن نیست الا به قلع شجره شهوت و غضب. و این در حال ذکر و نماز میسر نیست. بل که باید قبل از اشتغال سعی در آن نموده اصل ریشه آن را که حب دنیا است به معالجات نافع و مجاهدات ناجعه، قطع کرد و بعد از آن مشغول شد.

این مراحل کجاست و تحصیل حضور قلب در ساحت عزّ اقدس اله به واسطه احضار صورت شیخ در حال تذکر معنیین با هم در آن واحد کجاست؟ بل که تذکر هر یک از جهات حقّه متعدده، به جای جهت دیگر، منافی حقیقت [ذ] کر است؛ مثلاً در حال قرائت «اهدنا الصراط المستقیم» مطلوب به ذکر، عرض مطلب و حاجت خواستن است که نمودن راه راست است. پس اگر در این حال از این معنی غافل باشد و تصور عذاب الهی کند و استعاده از آن کند، یا در فکر بهشت و حور و غلمان باشد و آرزوی آن کند، نفعی ندارد، و حضور قلب ندارد. هر چند این دو معنی را مستحضر بودن، مطلوب است در وقتی که آیه عذاب و وعده ثواب را می خواند. و همچنین در نزد ذکر خدا به کلمه «یاغفار»^۱، هرگاه متذکر قهاریت و منتقم بودن خدا باشد، حضور قلب ندارد. و هكذا.

مقدمه نائمه؛ این است که مراد از حصول معرفه الله در قلب سالک به واسطه تصویر شیخ در ذهن، **یا انعکاس** صورت و ذات آن جناب است، ولو بوجه ما، از باب حصول محدود عند حضور الحد، چرا که تحدید از باب نقشی است بر خاطر که از ملاحظه و تصور آن نقش، انتقال به صورت محدود می شود، و از باب تصدیق به حصول حدّ از برای محدود نیست، و باطرد از حصول معرفه الله تصدیق به وجود ذات مقدس او است. **یا ثبوت** صفتی از صفات کمال و جلال او، که از باب «ترتیب از باب نتیجه» باشد بر نظر و فکر، و ترتب معلومات تصدیقیه. و پرواضح است که تذکر آن جناب بذاته یا

^۱ در نسخه: باعتقاد.

صفتی از صفات او (چنان که مراد از ذکر همان است) نیست الا استرجاع کمال حاصل سابق، نه این که تحصیل مجهول باشد از معلوم تصویری. و تصویر صورت شیخ را از باب تحدید گرفتن، فساد اوضح است از آن که محتاج به بیان باشد.

و همچنین؛ مفروض این است که در این مقام، ترتیب و ملاحظه تصدیقات معلومه، نیست که تصدیق به ذات یا صفات بر آن مترتب شود.

پس کلام مستدل در آخر استدلال، ممکن است این [باشد] که این امور از باب معدّات و ترتب انکشاف وجه مطلوب بعد از اعمال این گونه رفتار، از باب ترتب آثار و خواص بر اشیا باشد، نه از باب تحصیل مطلوب به حدّ و برهان.

و این راجع می شود به ادعای مکاشفه بعد از حصول این مجاهده. و آن طردی است خارج از طور عقل. بلی صفای باطن را مدخلیت در ادراک مقاصد عقلیه و مقدمات برهانیه می باشد که اذهان در مراتب ادراک آن مختلف می باشند، پس باز راجع می شود مقام، به متابعت دلیل و برهان هرگاه چنین شد، پس اختیار طرد از مجاهده و عمل، محتاج خواهد بود به برهانی به جواز آن. زیرا که احتمال ضرر در آن هست و احتمال مخالطه و هم به عقل در لباس کشف و الهام. و تلبیس ابالسّه و شیطان هم در این مضمار جولان تمام دارد، چنان که بعد بیان خواهیم کرد.

[پس] هرگاه برهانی از عقل بر جواز ارتکاب این، قائم نباشد، چگونه عقل حکم می کند به صحت اخذ به آن طریقه، و به انجام آوردن آن وظیفه؟! پس محتاج می شود به رجوع به مکاشفه دیگر قبل از مجاهده، و هلمّ جرأ. پس دور لازم می آید یا تسلسل. و اعتماد به تقلید از شیخ هم محتاج است به دلیل. پس کلمات شیخ محض دعوی است و برهانی بر جواز اتباع آن از عقل نیست. و اما رخصت شرعیه، پس کلام در آن خواهد آمد.

با وجود آن که بر سبیل نقض هم می گوئیم که: مخالفات و مناقضات کشفیه هم از حد بیرون است. چنان که از دعوای ارباب ملل [مختلف] در مکاشفات خود معلوم می شود.^۱ چنان که از **نفحات جامی** و غیره مستفاد می شود. و قول به این که در طریقه مجاهده غلط شده که مکاشفه غلط شده، غلط اندر غلط است. به جهت آن که نقل کلام در اثبات طریقه مجاهده می کنیم. و اگر گویند که سالک را اول وهله، از متابعت عقل ناچار است، [و] دعوی مکاشفه در آخر کار است. گوئیم که چه برهان عقلی او را به متابعت شیخ در این گونه مجاهده ملزم کرده است؟

پس امثال این اعمال مانند آن است که بی قوتی در شنا، خود را به دریا اندازد به طمع جواهر به امید این که بلکه کسی او را بیرون آورد، و آن محض حقم است. خصوصاً در وقتی که در آن جا کسی، شناگری، شخصی، را به سلامت بیرون رفتن از دریا نداند، چه می داند که او می تواند او را بیرون آورد. و دعوی شیخ در این، محض دعوی است.

اگر کسی به این حقیر اعتراض کند؛ که این سخن مخالف طریقه تو است در اصول، چنان که در کتاب قوانین تحقیق آن شده، زیرا که در آن جا بیان [کردی]^۲ که

^۱ اتفاقاً مدعیان بزرگ کشف، اکثریت شان سنی هستند و به شرح رفت که شاه نعمت الله هم سنی شافعی بود و از دست یافعی شافعی خرجه گرفت. اینان چگونه اهل کشف هستند و اسرار الهی را کشف کرده اند، اما نفهمیده اند که حق با علی (ع) است!؟!

یکی از بزرگان گفت که: این کشف ها کشک است. اما بنده عرض می کنم: کشک نیست، کهنات است که در اثر ارتباط شیاطین و کفار جن به آنان القاء می شود و در مقاله «معجزه، کرامت، و کهنات» شرح داده ام. (سایت بینش نو www.binesheno.com). مرتاضان معابد لهاسا در تبت، در میان نادان ترین مردم جهان، که بودائی و غیر مسلمان هم هستند، کشف های بزرگتر از سران صوفیه ما می کنند. همین طور سرخپوستان قاره آمریکا. اگر چیزی به نام کشف، حق باشد، یا راه و طریق به سوی حق باشد، پس آنان دیندارتر از مسلمانان هستند و دین شان حق است. و...

^۲ در نسخه: کردیم.

حسن ظنّ به عالم ورع متجزّی، از برای عامی گاه است که [منجّز]^۱ می شود به حدی که به محض قول او، جزم به صدق او می کند. و تقلید او به منزلهٔ استدلال و برهان می شود. پس گاه است که در مسئلهٔ امامت اکتفا توان کرد به نقل احادیث و اخباری که از عالم می کنند از برای عامی. پس چرا در این جا این سخن را جاری نمی کنی؟ و اکتفا به قول مرشد نمی کنی؟ و برهان می طلبی؟

جواب می گوئیم که: این از آن باب نیست. بل که این مباحثه ای است که علما با هم دارند که آیا جایز است متابعت این طریقه یا نه. و مناظرهٔ علما تمام نمی شود الاّ به اقامهٔ برهان. چنان که پوشیده نیست.^۲

هر گاه این مقدمات مهّم شد؛ بر می گردیم بر سر اصل دلیل^۳ و می گوئیم که: همهٔ مقدمات این دلیل، خطابیّه، و بی اساس، بل که شعریات و همیّه، یا مغالطات جدیّه، بل که تموّهات سوفسطائیّه، غیر مبتنی بر برهان و قیاس است؛ **اولاً:** این که تصویر صورت شیخ باعث جمعیت خاطر بودن، و حاضر شدن قلب، که به سبب آن، کمال از برای ذاکر حاصل می شود، بی وجه است. به جهت آن که مراد این است که حضور صورت شیخ در نزد مرید، با لذّات خاصیتی دارد از باب خواص سایر اشیاء از باب مسخّنات و مبردات. پس با وجود توجه منع واضح بر آن، **می گوئیم:** یا مراد تصویر صورت او است [با]^۴ مراقبهٔ آن صورت و تدبّر در او در حالات معنویّه، یا کیفیات

^۱ در نسخه: مندرج.

^۲ یعنی در این جا بحث در اصل و اساس صحت و عدم صحت یک طریقه است. اما در آن جا پس از مسلم شدن اصل و اساس راه، بحث در چگونگی یکی از مسائل فرعی آن است، که در این صورت «جزم» او، جانشین برهان می شود.

^۳ یعنی دلیل آن مستدل.

^۴ در نسخه: یا.

صوریّه او. یا مراد محض صورت او است بدون مراقبه آن صورت.

[پس این قابل تصور نیست مگر] به احد و جهین، [و هر دو وجه فاسد است].

اما ثانی: پس آن صورت نمی بندد الا در «مخزن خیال» که حافظ مدرکات «حس مشترک» است. و تذکرات صورت به «قوّه ذاکره»، جمع نمی شود با ذکر و تذکر الهی و مراقبه آن جناب در قلب. چنان که گذشت. و مراد مستدل همین محض مضبوط بودن در مخزن نیست، بل که مراد او این است که در جمیع اوقاتی که می گوید «یا حیّ یا قیوم» در آن [احوال]^۱ صورت شیخ در قوّه مدرکه حاضر باشد، نه این که در مخزن خیال باشد که هر وقت خواهد به قوّه ذاکره آن را پیش بیاورد.

و اما اول: پس مراد از مراقبه صورت شیخ، یا مخاطبه او است به همین کلمه «یا حیّ یا قیوم»، پس آن کفر محض است. و هر چند ظاهر این است که مراد این مشایخ بنا بر مذهب فاسدشان به «وحدت موجود» یا «وجود»^۲ یا «حلول»، همین است. چنان که پیش اشاره به آن کردیم در اواخر مقدمه ثانیه، و بعد از این هم خواهیم گفت. لکن مرید فقیر که هنوز این معانی را نفهمیده و مشایخ می خواهند او را به این مرتبه برسانند، آن فقیر باید فکر خود را بکند که آیا عقل و نقل دلالت دارد بر این که باید «کافر تقلیدی» بود در ظاهر تکلیف تا من بعد ایمان واقعی حاصل شود به سبب واصل شدن، یا نه؟-

نمی دانیم که کدام دلیل، مسلمان را و او می دارد که دانسته تقلید کفر کن تا حقیقت اسلام را بیابی-؟! یا کدام دلیل علمای آمرین به معروف و ناهین از منکر

^۱ در نسخه: احوالی.

^۲ یعنی وحدت وجود.

را رخصت می دهد که ایشان را بر این حال وا گذارند؟!^۱

یا مراد از مراقبه او، [استمداد]^۲ از او است چون واسطه فیض است^۳ و مقرب درگاه خدا است. پس در این وقت دیگر یا حی یا قیوم گفتن وجهی ندارد، بل که باید بگوید یا شیخ یا شیخ. و یا مراد این است که به دل باید مراقب شیخ باشد و در قلب استمداد از او کند، لکن به زبان هم کلمه یا حی یا قیوم بگوید گو ملتفت معنی آن نباشد. و اراده مخاطبه با جناب اقدس الهی نکند در [آن] حال، به سبب استحاله توجه قلب در آن واحد به دو مقصد، چنان که واضح است. و این محال نیست که کسی به زبان سخنی بگوید به سبب عادتی که دارد، و قلب بالمره از او غافل باشد.

پس در این وقت ذکر خدا نیست (چنان که بیان کردیم در مقدمات) مگر به عنوان «ذکر لسانی» محض، که منشأ اثری نمی شود. و حال آن که منافی کلام مستدل است که گفته است که به این، کمال از برای ذکر حاصل می شود. از برای این که این معنی، ذکر را از مرتبه اعلا که «ذکر فعلی» است به مرتبه اسفل می رساند که «ذکر لسانی» است.

و اگر بگوئی که: مراد او این است که سالک در بدو امر باید چنین کند، یعنی در قلب مراقب شیخ باشد و استمداد از او بجوید، و به زبان کلمه «یا حی» و امثال آن جاری کند، تا مدتی بگذرد که بعد از آن، کمال از برای ذکر به هم رسد، و ذکر کامل خواهد کرد. نه این که بالفعل کمال از برای این ذکر حاصل می شود.

پس می گوئیم که: (با وجودی که این خلاف ظاهر کلام او است، بل که خلاف

^۱ این احساس تنهایی و ناله که میرزا(ره) می کند، رواج و شیوع تصوف در عصر او را نشان می دهد که پس از حدود سی سال به پیدایش فرقه بابیه و بهائیه منجر شد. و در زمان ماهم دوباره جان گرفت و حوزه مقدسه را نیز تسخیر می کرد که تا حدودی پیشگری شد. هنوز هم جای نگرانی هست.

^۲ در نسخه: استعداد.

^۳ البته به نظر فاسد خودشان.

صریح عبارت استفتا است)، این مقدمه ممنوع است و هیچ دلیلی از عقل و نقل قائم نشده که چنین کاری منشأ استکمال شود. بل که از عقل و نقل هر دو، دلیل بر خلاف آن قائم است، به جهت آن که قبیح است در نزد عقلا که کسی با بزرگی مخاطبه کند و دلش متوجه نباشد به او. در نقل هم منع از آن وارد است، زیرا که اخبار بسیار در لزوم حضور قلب وارد شده. و همچنین امر به ترک عبادت شده در قرآن و حدیث از نماز و دعا در حال بی خودی و کسل و خواب آلودگی وهم و غم.

و ثانیاً این که: تعلیلی که مستدل کرده که سالک در بدو سلوک، الفت تمام به محسوسات دارد، و این صورت از جمله محسوسات است و ملاحظه آن باعث این می شود که سالک مشغول از ماسوی می شود. هر چند جواب این سخن و بطلان آن از آنچه گفتیم به وضوح پیوسته، و بودن صورت شیخ محسوسی از محسوسات، مقتضی آن است که مراقبه هر صورت محسوسی در قلب کافی باشد (چنان که در ستره مصلی هر چیز باشد خوب است) و این خلاف مقصد مستدل است.

در این جا نیز می گوئیم که: اگر کسی بگوید که: شاید مراد از مستدل این باشد که چون اذهان عامه و مبتدی ها، استعداد ادراک مجردات^۱ ندارند، به جهت آن که الفت تمام به مادیات و محسوسات دارد. و از این جهت است که کم کسی است که از حدّ تحدید و تشبیه و تجسیم بیرون رفته باشد، بل که اغلب مردم مجسمه اند. پس هر کسی در خور استعداد خود مکلف است و بیش از آن از او نخواستند تا به سرحدی برسد که از برای او تفضن به هم رسد و قادر بر تحقیق مطلب باشد. در آن وقت مقصرین معاقب و مؤاخذ خواهند بود. و شاید که حکایت و داستان موسی و شبان که ملای روم در مثنوی نظم کرده هم ناظر به این باشد.

^۱ غیر از خدا، همه چیز مکانمند و زمانمند هستند. و هیچ چیزی مجرد از زمان و مکان نیست.

یا آن که بنای او بر طریقه «وحدت» و «اتحاد» و «حلول» باشد که گوساله پرستیدن و بت پرستیدن هم ضرر ندارد، چنان که از محی الدین مذکور است در حکایت عجل. و لکن مراتب به جا آوردن معنی تجلیات و فهمیدن تفاوت مظاهر و رسیدن به حاق حقیقت، چون اختلاف تام دارد، و هر کس بهره [ای] از آن دارد، پس ضرر ندارد که سالک در بدو سلوک نظر به شیخ کند و به او خطاب «یا حی» کند.

یا از آن جهت که فهم او فوق مقدار تجسم و تشبیه نیست، در شأن او به مرحله تجسیم و تشبیه اکتفا می شود در ادای تکلیف. گو واقعاً باطل باشد. یا از حیثیت تجلی ذات ذوالجلال در اکمل افراد مخلوق در واقع، پس چون شیخ چون معتقد این مرحله هست از برای خود، و سالک در اول وهله این معنی را نمی تواند فهمید و بالضروره فرق مابین خالق و مخلوق، و عابد و معبود می گذارد، و به او نمی توان حالی کرد که شیخ از حیثیت مظهر تجلی مستحق پرستش است، و نه هم مرید قبول می کند در اول وهله که هوهو است. پس طریقه وسطی این است که امور بر سالک مشتبّه کند و به زبان او را تعلیم «یا حی» کند که این اسم خدا است تو تکرار کن اما در دل صورت شیخ را نگاه دار که او مرشد تو است و مونس و رفیق و رهنمای تو است. و این در ظاهر نمانه^۱ تلبیس است که تو خدا را یاد می کنی اما شیخ هم باید در نظر تو باشد. و در باطن مراد ایشان این است که مخاطب به «یا حی» شیخ باشد من حیث لا یشعر المرید. تا آن که آهسته آهسته او را با لطایف الحیل به مرتبه اعلا و جایگاه واصلان برساند. به عبارت آخری: شرعاً به دام تزویر مسخر نموده او را به درک اسفل واصل کند.

پس در جواب می گوئیم که: تو می دانی که با وجود این که هیچیک از این مطالب و مقدمات حقیقتی ندارد. و دلیلی بر لزوم اتباع، یا جواز آن، از عقل و نقل

^۱ کذا. - و شاید «نمایه» باشد.

[وجود] ندارد. و ظاهر این است که مراد این جماعت، همین وجه اخیر باشد. و همین طریقه غلات است.^۱ و غلات فرق ایشان بسیاراند، [اصل]^۲ ایشان نه فرقه اند. بعضی از ایشان را مذهب این است که امام آن انسان کامل است. پس هرگاه به نهایت مرتبه رسید، خدا ساکن می شود در او، و تکلم می کند او. و گویا این شعر ملائی روم از این باب است که گفته است:

پس امام حی ناطق آن ولی است خواه از نسل عمر خواه از علی است
و شاه نعمت الله صاحب اجازه مذکور، می گوید:

در ظهور است این منی و توئی به مسمی یکی، به اسم دوئی
آن که انسان کاملش نام است نزد رندان چو باده در جام است
و در جای دیگر می گوید:

منم آن رند عاشق مطلوب که أنا الحق هی زنم بر حق
زورق اندر محیط نیست عجب عجب است این محیط در زورق
لیس فی الدار غیره دیار او است معشوق، عاشق مطلق
دیده از غیر حق فرو بستیم تا گشودیم امر این مطلق
ظاهر و باطن توئی شیدا ظاهرت خلق کرد باطن حق
و از این واضحتر در جای دیگر می گوید:

ای دل زجهان جان گذر کن در عالم نیستی سفر کن
تا آن که می گوید:

^۱ مذهب غلات در مقایسه با مذهب اینان، یک صورت پاکی دارد. آنان مردان برگزیده خدا را، خدا دانستند. اینان هر شیخ، گوساله، مرشد، بزغاله و... و... را نیز خدا دانستند.
^۲ در نسخه: افضل.

بگذر ز حدیث دین و فردا امروز صفات خود دگر کن
خواهی که خدای خود ببینی در چهره سیدم نظر کن

پس از این کلمات مستفاد می شود که مراد از تصویر صورت شیخ در حال ذکر، همین معنی است که گفتیم. و در جای دیگر می گوید:

موج بحریم عین ما دریاست منهج از بحر چون جدا داریم

و بعضی دیگر از غلات می گویند که خدا ظاهر می شود در صورت خلقش و منتقل می شود از صورتی به صورتی. و هر وقت کسی آن ها را شناخت ساقط می شود از او تکلیف. و آن غزل مشهور ملائی روم از این باب است که مطلع آن این است که:

هر لحظه به شکلی بت عیار بر آمد دل برد و نهان شد
هر دم به لباس دگر آن یار بر آمد گه پیر و جوان شد

و ثالثاً: این که گفته است که تصویر صورت شیخ به جهت جمعیت خاطر سالک [است که سالک] را از التفات به افکار فاسده و وساوس شیطنانیه منع می کند، و از واردات غیبیه و نفحات الهیه غافل نمی شود. و التفات به دنیا زایل می شود، و رغبت به آخرت حاصل می شود، و تا به آخر آنچه گفته است.

ما می گوئیم: **اولاً:** این ها محض دعوی است، چه دلیل بر سالک قائم شده که اختیار این رفتار را بکند با وجود احتمال فساد در آن از وجوه شتی؟! و محض تمسک به دعوی شیخ اعاده مدعی است.

و ثانیاً: این که بر فرض تحقق [هم واحد]^۱ و بروز مغیبات و نسیم روح و ریحان و انقلاع از شهوات و مستلذات و حصول حالات غریبه و امور عجیبه و مشاهده امور غیر

^۱ در نسخه: هم هم واحد.

معتاد، باید دانست که این امور گاهی از جهت شیطان حاصل می شود، گاه از جهت سحر و علوم غریبه، و از تسخیرات، و خواص الاشیاء، و طلسمات. و از این جاست که علمای کلام اهتمام مالا کلام دارند در تفرقه مابین سحر و معجزه. و شبهه نیست که قطع نظر از شعبده، علم سحر را هم حقیقتی می باشد. و [تشبّه] سحر با معجزه به سرحدی است که موسای جلیل القدر، عظیم الشان، پیغمبر اولوالعزم، صاحب آیه کبری را خوف و رعب در دل بر آمد از آنچه سحره کردند. و آن ها هم با موسی شریک بودند در وانمودن عصا و ریسمان، مار و عقرب. و لهذا فرعون که از اهل عرف و لغت آن زمان بود، حمل کرد معجزه موسی را به سحر و گفت: «إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ»^۱.

و همچنین سایر معجزات پیغمبران و حمل منکران ایشان، معجزات را بر سحر، حتی پیغمبر آخر الزمان (ص) و قرآن اعجاز بیان را گفتند که سحر است. و همچنین کنده شدن درخت از ریشه و آمدن نزد رسول خدا (ص)، حسب الاقتراح معاندین، و برگشتن آن. و دو پاره شدن [آن]، که در کلام امیرالمومنین در نهج البلاغه مذکور است^۲. و حکم کردن کفار به این که این سحر است. و از جمله واضحات است که نسبت دادن کفار معجزات پیغمبران را به سحر، نه از باب اموری بوده که مخالف فهم عامّه از باب عرف و عادت باشند. و از باب این نبود که شیر را بگویند گربه است، یا ماست را بگویند زغال است. بل که از باب اموری بود که در ظاهر بر بسیاری متشابه بوده، بل که بسا باشد که بر علما هم مشتبه شود. پس امکان عقلی و عادی هر دو هست که سحر در صورت معجزه باشد و فرق بسیار خفی باشد و محتاج باشد به تأمل و تفکر با تخلیه و انصاف.

^۱ در نسخه: تشبیه.

^۲ آیه ۷۱ سوره طه و آیه ۴۹ سوره شعراء.

^۳ نهج البلاغه، فیض خطبه ۲۳۴. ابن ابی الحدید، ۲۳۸.

پس آن چه از جماعت قلندریه معهود است که در اضلال مردم گاهی با وانمودن صورت ها، حيله می کنند، مثل این که به نظر مردم می آورند که اموات قبرستان همگی از قبر بیرون آمدند و تعظیم شیخ قلندر کردند. یا از میان دو انگشت خود باغ و بستان جنان را می نمایند، یا از غیب خبر می دهند، یا طعامی غیر مترقب الحصول حاضر می کنند. و امثال این ها. هیچیک از این ها کرامت نمی شود و دالّ بر حقیقت نمی شود.^۱ و همچنین بعضی مریدان را چنان صورتی می نمایند که بی اختیار تعظیم می کنند. و بسا باشد که ادعا می کنند (یعنی مریدان) که از برکات آن شیخ حائلی از برای ما به هم می رسد که گویا همه اعضای ما لا اله الا الله می گوید.

باید دانست که ابلیس لعین از هر عالمی عالمتر، و از هر ساحری ساحرتر، و از هر عابدی عابدتر، و از هر رقاصی رقاصتر، و از هر مغنی خوش آوازتر، و از هر مطربی نوازنده تر، و هکذا در جمیع علوم ماهرتر است. «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ»^۲ و «يُوحَىٰ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا»^۳.

و تسخیر جنّ و شیاطین هم علمی است. پس می شود که خبر غیب را از برای کسی بیاورد. و دلالت می کند بر تشکّل شیطان به صورت انسان به جهت اغوای برادران خود از انسان (علاوه بر احادیث بسیار که بعضی از آن ها را بعداً ذکر خواهیم کرد) حکایت تشکّل شیطان به صورت سراقه بن مالک و امداد کردن او مشرکین را در

^۱ همه این کارها را مرتاضان بودائی و سرخپوستان نیز انجام می دهند، که اساساً مسلمان نیستند. و این کهانت است نه کرامت. و کهانت حرام، و کاهن کافر است.

^۲ آیه ۱۲۱ سوره انعام.

^۳ آیه ۱۱۲ سوره انعام.

جنگ بدر و گریختن او بعد از مشاهده جنود ملائکه. چنان که در تفسیر آیه شریفه «وَ إِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَ قَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَ إِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَاءَتِ الْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ وَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَ اللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ»^۱، وارد شده است. و همچنین تشکل او به صورت عابد و گمراه کردن عابدی را، تا آن که او را به زنا واداشت چنان که در روایتی دیگر وارد شده است.

بل که منع نمی کنیم که خدای تعالی اخبار غیب را به او عطا کند از راه خذلان در وقتی که او بالمره از آخرت در گذرد و از خدا همین را خواهد. و آیات و احادیث دالّه بر آن بسیار است، چنان که در سوره حمعسق است «وَ مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرِثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ»^۲. و در سوره هود «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَ هُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ - أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَ حَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَ بَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^۳. و در سوره بنی اسرائیل «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَدْمُومًا مَدْحُورًا» [وَ مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَ سَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا] - كَلَّا نُمِدُّ هُوْلَاءِ وَ هُوْلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَخْظُورًا»^۴. و در احادیث وارد شده که حق تعالی اجابت دعای کافر را زود تر از مؤمن می کند، به جهت کراهت سماع صوت او. و از مؤمن را تاخیر می کند به جهت سماع صوت او.

و همچنین است هرگاه مجاهده نفسانی بسیار بکند به امید مطلبی، حق تعالی اجابت

^۱ آیه ۴۸ سوره انفال.

^۲ آیه ۲۰ سوره شوری.

^۳ آیه های ۱۵ و ۱۶ سوره هود.

^۴ آیه های ۱۸، ۱۹ و ۲۰ سوره اسراء.

می کند^۱. چنان که در حدیث مشهور از زندقی که خبر از غیب می داد و حضرت صادق علیه السلام از او سؤال کرد که این مرتبه را از چه چیز یافته [ای]؟ گفت: از مخالفت نفس. حضرت فرمود آیا اسلام مخالف نفس تو است یا موافق؟- گفت: مخالف. فرمود که: پس قبول کن. پس تأمل کرد و قبول اسلام کرد. بعد از آن هر چه از او پرسیدند نمی دانست. عرض کرد که تا به حال که کافر بودم از همه مغیبات خبر می دادم، چون است الحال که مسلمم هیچ نمی دانم-؟ حضرت فرمود که امر اسلام اعظم از آن است که عوض او این امر جزئی باشد، تو در آن وقت از آخرت گذشته بودی و به همان جزئی ساخته بودی، حق تعالی به تو کرامت کرد، اما عوض اسلام باید در آخرت باشد^۲.

بل که گاه است این مرحله، از ارتداد و استخفاف به دین و قرآن، حاصل می شود. چنان که مکرر شنیده ام که بعضی از این ملاعین به سوزاندن قرآن، یا در قاذورات انداختن و امثال این، مراتب چند کسب می کنند. از جمله شنیده ام از مرد ثقه معتمدی که در چند سال قبل از این، در کاشان ملعونی از این اشقیاء آمده بود و جمعی مرید در دور او جمع شده بودند و خبر [از] غیب می داد. مردم بسیاری به او گرویده بودند. عالم دیندار بزرگواری شنید با جمعی روان شدند تا رسیدند به آن جائی که آن ملعون نشسته بود و مردم در دور او جمع بودند. آن عالم فرمود که ای ملعون بر خیز. مریدان هجوم کردند که دفع کنند از او، مومنین آن ها را متفرق کردند. و آن عالم امر کرد که زیر پای او را (که در آن جا نشسته بود) شکافتند، خمره [ای] بیرون آمد پر از نجاست و آن ملعون

^۱ مرحوم شهید اول در کتاب «دروس» هنگام شمارش انواع کفایت، این نوع را «تصفیه درون» می نامد. رجوع کنید مقاله «معجزه، کرامت، کفایت» در سایت بینش نو www.binesheno.co.

^۲ نتیجه این می شود: کسی که از غیب خبر می دهد، یا معصوم است و یا کاهن. و مسلمان غیر معصوم نمی تواند از غیب خبر بدهد. خواه فلانعلی خیاط باشد و خواه فلانقلی فلان، و خواه فلانکی فلانی باشد. البته بر اکثر این افراد دروغ می بندند، شاید خودشان مدعی این امر نبوده اند.

سورة مبارکه یس در آن جا انداخته بود.

به هر حال؛ اسباب خبر دادن از غیب بسیار است، چنان که معجزه و سحر به همدیگر مشتبه می شوند، همچنین خبر کرامتی و خذلانی و ابتلائی هم مشتبه می شوند. و همچنین؛ نمودن صورت ها و غرایب، گاه است که از سحر است. و گاه است که از شعبده است. و گاه است از خاصیت ترکیبی است که می سازند و به حلق مریدان می کنند که آن هم مشهور است، بل که در کتب ایشان مذکور است. و گاه است از اخبار جن و شیاطین و تلبیس آن ها به صورت مردگان، یا به صورت خود شیخ است که برادر واقعی او است. و ابتلاهای الهی و امتحانات غیر متناهی در دار تکلیف، بسیار است؛ از جمله سرگین خر دجال خرما شدن، و درخت خشکی که شیخین را بر آن می آویزند سبز شدن، و ندا از آسمان رسیدن که «الحق مع عثمان و شیعه». و امثال ذلک. و همچنین احضار طعام از شیاطین و جن، ساخته می شود. و مکرر دزدی می کنند و از برای اولیاء خود می آورند. چنان که مکرر شنیده ایم.

پس نباید غافل شد که محض حصول حالات نفسانیّه، و انقلاص از مستلذات فانیّه دنیا و میل به آخرت، و مکاشفات غیبیّه، همگی از افاضه جناب اقدس الهی از راه لطف و استحقاق نمی باشد. گاه است آن ها از واردات شیطانیه و یا موهبات خذلانیه می شود. و شاهد آن این است که در جمیع ملل کفر و مذاهب فاسده، مرتاضین و زهاد، و مایلین به دار البقاء، و مزعجین از مستلذات دنیا، بسیار است. و ارباب مکاشفه و مدعیان ذوق، در هر دو مرحله موجود است.

ندیدی؟ که از برای آن [محمی الدین]^۱ در مکاشفه چگونه ظاهر شد بودن مشایخ ثلاثه

^۱ در نسخه: محقق دین. - مراد محمی الدین بن عربی است.

در حول نبی مختار (در معراج)^۱ و نشستن علی با کمال خجلت در آن مابین، و سر و پای خوردن او^۲: که مکرر در فکر خلافتی و [حال آن که] عباد هر مذهبی دائم در گریه و زاری و ابتهال و بی قراری مشغول اند.

پس مجرد جلوه گری عالم بقاء، و حصول حالات غریبه شگفت افزا، دلیل حقانیت نمی شود. خصوصاً هرگاه مبطل السّحری و قرینه بطلانی در برابر آن باشد. آیا نمی بینی که فرعون با وجود دعوی الوهیت، حق تعالی او را مخذول نکرد بر حال خود باقی گذاشت در مدت طولانی. و با وجود این کراماتی از او ظاهر می شد، چون هر چشم بینائی [می]دید که فرعون بیمار می شود، و صحیح می شود، و می آشامد، و قاذورات و عفونات از او دفع می شود. و می فهمد که خدا نیست. و اظهار معجزه در طبق این، با وجود ظهور مبطل، ضرری به کارخانه الهی و طریقه عقل و شرع نمی رساند.

پس هر که ملاحظه حال درویش ها و جماعت قلندریه را بکنند، اگر هزار غیب بگویند، و اگر هزار قاب طعام از سقف خانه حاضر کنند، و هزار مرده قبرستان را به چشم مرید وانمایند، که یک مو اعتقاد به آن ها نباید کرد^۳. جائی که از مثل محمد بن عبد الله (صلی الله علیه و آله)، بالیقین ثابت نباشد احیاء ده نفر میت، چگونه از برای قلندری (که گاه است از لواط و شرب خمر و امثال آن مضایقه نکند، و یک مسئله از

^۱ محی الدین (این مسیحی کابالیست و موفق ترین جاسوس کابالیسم در میان مسلمانان) مدعی است که به معراج رفته و این صحنه را در معراج دیده است.

^۲ یعنی نکوهش و سرزنش خوردن علی(ع) از طرف محی الدین کابالیست.

^۳ اگر علمای دیگر و طالبان علوم دینی، میرزا(ره) را تنها نمی گذاشتند، و در این «احساس شدید درد دین» با او همراه می شدند، دست استعمار نمی توانست پدیده بابی و بهائی را به وجود بیاورد. اما از بیان خود میرزا(ره) در همین رساله دیدیم که: کدام دلیل علمای آمرین به معروف و ناهین از منکر را رخصت می دهد که ایشان را بر این حال واگذارند!؟! و در زمان ما یکی از همین صوفیان معتقد به «وحدت موجود» می خواهد رساله عملیه (توضیح المسائل) بنویسد و مرجع تقلید مردم شود.

مسائل دین خود را نداند حتی غسل جنابت را نداند) هزار میت از قبر به استقبال او بیرون می آیند-؟! و اگر غیب هم بگوید و کرامات دیگر ظاهر کند، همان جهل او در شریعت مقدسه (بل که سایر علوم و معارف هم) شاهد کذب و بطلان او است.

اگر کسی احادیثی که نزدیک به تواتر است، در شأن ابوالخطاب، و مغیره بن سعید، و بنان، و علی بن حکه، و احمد بن [هلال]^۱ عبرتائی، و شلمغانی^۲، و غیرهم، و این جماعتی که در زمان هر یک از ائمه (علیه السلام) بودند تا برسد به حسین بن منصور حلاج و غیر هم. و تبرئ ائمه از ایشان، و لعن و نفرین بر ایشان را ملاحظه کند، بر او معلوم می شود که این جماعت را ذره [ای] مناسبت با شرع و اهل شرع و ائمه اطهار، نبوده.

خلاصه: غرض این [نیست]^۳ که قدح در شخص خاصی کرده باشیم، بل که غرض این است که چون این مستدل می خواهد به دلیل عقلی استدلال کرده باشد در [حقیقت]^۴ این طریقه، می گوئیم که اثبات او نمی شود. و حصول این مراحل از راه این ذکر، ممنوع است. اولاً بر فرض حصول، جواز تحصیل به این طریق، ممنوع است. ثانیاً آنچه از جماعت اهل این نوع ذکر، در زمان ما مشاهده می شود، به غیر دنیا پرستی و عوامفریبی، چیزی نیست. و بسیاری از ایشان امرشان به فضیحت انجامید، و بسیاری از مریدان ایشان، افشای اسرار آن ها کرده اند که ایشان را هیچ غرضی به غیر حرمت دنیا و سرکردگی و ریاست اهل حَمَقی، چیزی نیست. و تتبع احوال این [ها] را که کردیم نه از مسائل دین چیزی دانستند و نه طریقه غسل و نماز خود را می دانستند. و به افعال شنیعه هم بعضی از ایشان معروف بودند. بل که از معتمدین و ثقاتی که مدتی فریب ایشان را خورده بودند، مسموع شد که

^۱ در نسخه: حلال.

^۲ و اینان همگی از علما بودند.

^۳ در نسخه: است.

^۴ در نسخه: حقیقت.

در فروع دین بی مبالات و بی پروا بودند به سرحدّی که جزم حاصل می شود به عدم اعتقاد ایشان اصلاً. و از پیشینیان ایشان اعتقادی به عبادات و طاعات، معروف و مشهور. و تأویل نماز و روزه و زکات و خمس و میسر در کلام خدا، به مردان چند خوب، یا بد، مذکور است.

و در زمان ما طریقه [ای] که از ایشان معروف و معهود و مشهور درالسنه مریدان مذکور است، اُسّ و اساس آن، همین تصویر صورت شیخ است در حال ذکر. اَیْمُ اللّٰهِ وَ اِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ که این رفتار را مناسبتی با شرع نبی مختار و آل اطهار او نمی باشد.

و هم کما قال العارف الکاشانی فی مسائل الطریقه: و من الناس من یزعم انه بلغ من التصوف و التّائله حدّاً یقدر معه ان یفعل ما یرید بالتوجه، و انه یسمع دعائه فی الملکوت، و یستجاب ندائه فی الجبروت، و یسمی بالشیخ و الدریش. و اوقع النّاس بذلک فی التشویش، [فیفرطون فیہ، او یفرطون].^۱ فمنهم من یتجاوز به حدّ البشر، و آخر یقع فیہ بالسوء و الشرّ، یحکی من وقایعه و مناماته ما یوقع الناس فی الرّیب، و یأتی اخباره بما ینزل منزلة الغیب. ربّما سُمع یقول: [لقیت]^۲ البارحة ملک الروم، و نصرت فثة العراق، او هزمت سلطان الهند، و [قلعت]^۳ عسکر النفاق، او صرعت فلاناً یعنی به شیخاً آخر و نظیره، او اقیئت^۴ بهما ما یرید به من لا یعتقد انه لکبیره. و ربّما تراه یقعد فی بیت مظلّم یرسح فیہ اربعین یوماً یزعم انه یصوم صوماً، و لا یأکل فیہ حیواناً، و لا ینام نوماً. و قد

^۱ و فی النسخة: فیفرطون فیہ و یفرطون.

^۲ و فی النسخة: فقلت.

^۳ و فی النسخة: قبلت. - این تصحیح ها بر اساس احتمال انجام یافت. زیرا دسترس به اصل منبع ممکن نشد.

^۴ کذا.

یلازم مقاماً یردّد فیہ تلاوة سورة آیاماً، یحسب أنّہ یؤدّی بذلك دین احد من معتقدیہ، او یقضی حاجتاً من حوائج اخیہ. و ربما یدعی أنّہ سحر طائفة من الجنّة و فی نفسه او غیرہ بهذه الجنّة. افتری علی الله کذباً ام به جنّة.

ثمّ قال: و من الناس من یدعی المعرفة و مشاهدة المعبود، و مجاورة المقام المحمود، و ملازمة فی غیر الشهود. و لا يعرف من هذه الامور الاّ الاسماء، و لکنّہ تلقف من الطامات کلمات یردّها لدى الانبیاء کأنّہ یتکلم عن الوحی و یخبر عن السّماء، ینظر الی اصناف العباد و العلماء بعین الازراء؛ یقول فی العباد أنّهم یتعبون، و فی العلماء أنّهم فی الحدیث عن الله لمحجوبون. و یدعی لنفسه من الکرامات ما لا یدعیہ نبیّ مقرب. لا علماً احکم و لا عملاً هدّب. یأتی الیه الرعاع الهمج فی کلّ فجّ، اکثر من اتیانهم مکة للحجّ. یزدحم علیه الجمع، و یلقون الیه السّمع. و ربما یخرون له سجوداً کأنّهم اتّخذوه معبوداً. یقبّلون یدیہ و بینهما فتون علی قدمیہ. یاذن لهم فی الشهوات، و یرخص لهم فی الشبهات، یأکل و یأکلون کما یأکل الانعام، و لا یبالون من حلال اصابوا ام من حرام. و هو یخلوا بهم هامته، و لدینہ و ادیانهم حاطمته لیحملوا اوزارهم کاملة یوم القيامة عمّا کانوا یفترون، و جعلناهم ائمة یدعون الی النار، و یوم القيامة لا ینصرون، و اتبعناهم فی هذه الدنیا لعنة و یوم القيامة هم من المقبوحین، او لئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی فما ربحت تجارتهم و ماکانوا مهتدین.

و اما استدلال نقلی: پس این است کہ گفته است کہ: اجازة مزبوره را یداً عن ید

به معصوم می رسانند و آن به منزلة حدیث صحیح است و در ادلّة سنن کافی است.

پس می گوئیم کہ اولاً: در سلسله اجازة مشایخ صوفیہ کہ می خواهند در آخر امر

خرقه خود را به جناب امیرالمومنین علیه السلام برسانند، و آن جناب [را] [منتهای]^۱ سلسله اجازه دانند، در آن سلسله حسن بصری و احمد غزالی است و حال ایشان در عرصه عیان غنی از بیان است. پس چگونه آن، حدیث صحیح می شود.

و اما آن دست و پائی که بعضی می کنند که: این بحث بر غیر سلسله [ای] وارد می آید که به معروف کرخی می رسد و از او به حضرت امام رضا علیه السلام می رسد. و اما این که بر آن سلسله بحثی وارد نیست، بر آن نیز وارد است که جماعت قلندریه که از زمان ما تا به معروف کرخی می رسد، هیچیک از این ها را توثیقی نیست و تعدیل ثابت نیست. و آن چه معاین است از مشایخی که در عصر ما مرشد بوده اند (مثل مشتاق علی و مقصود علی و نور علی و امثال آن ها) مریدان ایشان در شأن ایشان غلو داشته اند، و مریدان صاحب کمال ایشان آن ها را به صفات خاصه الهیه خطاب می کردند و تالی تلو عبادت با آن ها به سر می بردند. محقق شد که متصف به همه ناخوشی ها بوده اند. احوال همگی به فضیحت [و] رسوائی رسیده. معلوم شد که به غیر عام فریبی و دنیا پرستی و ریاست عوام کالانعام و بی مبالاتی در دین و بی خبری از احکام شرع مبین، از برای ایشان نبوده. اگر همه مشایخ این زمان این طایفه بد نشان، مثل این جماعت اند، حال ایشان معلوم و سایر طبقه تا به معروف کرخی برسد.

و خود معروف را هم از احدی از علمای معتنن (که مدار شرع و دین بر سخن ایشان است) توثیقی و مدحی ندیده ام. بل که اسم آن ها را هم ذکر نکرده اند. بلی بعضی از آن جماعت که در علم رجال ثبت است، مورد طعن و لعن ائمه (ع) و تکفیر و [تفسیق]^۲ علمای معتنن می باشند. و معروف کرخی که به درباری امام رضا علیه السلام مشهور

^۱ در نسخه: منتهی.

^۲ در نسخه: توثیق.

است، بر فرض تسلیم صدق این سخن، این دلالت بر شیعه بودن او هم نمی‌کند، چه جای خوبی و عدالت او. و این که بعضی از صوفیة امامیه مدح کرده باشند، اعتمادی به آن نیست. به جهت این که وجه آن بر طریقه اهل شرع ظاهر است. با وجود آن که ندیده‌ام کسی از امامیه او را توثیق کرده باشد. و اگر محض دربان بودن، دلیل خوبی باشد، پس انس بن مالک اولی است به خوبی، چون دربان رسول خدا بود. و اگر واقعاً خوب بود و از مشایخ شیعه بود چگونه حال او بر شیعه مخفی می‌ماند که نه علمای شیعه در فهرست‌ها و کتب رجال او را ذکر کنند و نه احدی از عام و خاص شیعه به زیارت مرقد او می‌رود.

با وجود این، شیوع قدر و منزلت او در نزد اهل سنت است. و این بسیار بعید است که کسی شیعه متقی باشد و چنان تقیه کند که خواص به آن مطلع نشوند و او را نشناسند. و اگر می‌شناختند این وصف بر دیگران مشتبه نمی‌ماند.

به هر حال؛ نسبت این اجازه به حضرت امام رضا علیه السلام به صحت نپیوسته، با وجود آن که به دلیل عقل اثبات کردیم بطلان او را چگونه می‌تواند شد که از امام معصوم چنین امر باطلی صورت صدور [بپذیرد]^۱. و دیگر این که بسیار عجیب و غریب است که امری که طریقه امام باشد، آن را مواظبت کرده باشند، و تعلیم خیار اصحاب خود نکرده باشند. و حال آن که آن حضرت خواص و اهل سر بسیار داشت از جمله یونس بن عبدالرحمن که فضائل و محامد او فوق حد احصا است. و حضرت امام رضا علیه السلام سه مرتبه برای او ضامن بهشت شده. و فضل بن شاذان که از اعظم قدمای اصحاب ائمه است می‌گفته است که در اسلام از سایر ناس کسی اتقی از سلمان نبود، و بعد از آن

^۱ در نسخه: به پذیرد.

کسی اتقی از یونس بن عبدالرحمن پیدا نشد. و از حضرت امام رضا علیه السلام روایت کرده که فرمود که: ابو حمزه ثمالی در زمان خود همچون سلمان فارسی بود در زمان خود، و یونس بن عبدالرحمن در زمان خود هم چون سلمان فارسی بود در زمان خود. فضل بن شاذان گفته است که یونس چهل و پنج حج و پنجاه عمره گذارده بود و هزار مجلد در ردّ مخالفین تالیف نموده. و مدایح بسیار از او در کتب رجال مذکور است. چرا این سر را به یونس تعلیم نکرد.

و دیگر این که قاضی نور الله شوشتری که شیعه تراش است و بسیاری از علمای اهل سنت را شیعه می داند، و معتقد صوفیه است، و در مدایح ایشان به قدر مقدور که تبلیغ بلیغ مبذول می دارد، یک حدیث در شأن معروف نقل نکرده، و یک اشاره از امام که دلالت بر خوبی او کند، ذکر نکرده. و اگر چیزی می بود نسبت به امام می داد. بلی همین گفته است که در زمان حضرت امام رضا علیه السلام بود و از او علوم ظاهره و باطنه اخذ کرده بود. و الحمد لله رب العالمین تا به حال به علوم ظاهره او بر نخورده ایم، و آن چه از علوم باطنه رسیده است یکی از آن ها همین طور اجازه است که اگر کفر محض نباشد لا اقل شرک صریح هست.

و حال آن که در احادیث مستفیضه از ائمه هدی رسیده است این مضمون که «اعرفوا منازل الرجال منا علی قدر روایاتهم عنا»^۱ و ما یک روایتی از معروف نداریم، و اگر می بود؛ این قدر [ها]^۲ حدیث که در کتب شیعه هست، بایست یک حدیث هم از معروف روایت شده باشد.

و هرگاه حمل کنیم این احادیث را به این که مراد این باشد که: بشناسید قدر و منزلت

^۱ وسائل، ج ۲۷ ص ۱۴۹، ش ۳۳۴۵۲ و ص ۱۵۰ ش ۳۳۴۵۶.

^۲ در نسخه: ما.

مردان را در نزد ما به قدر منزلت روایت و اشمال روایت ایشان بر مطالب عالیه که مطالب خواص است (نه بر مطالب سهله پیش پا افتاده که شأن اهل عوام و اهل ظاهر است)، که مراد اشاره به کیفیت حدیث باشد نه کمیت آن (با وجود این که خلاف ظاهر لفظ است). می گوئیم که یک حدیث مشتمل بر کیفیت خاصه هم بر نخوردیم که از ائمه روایت کرده باشد که معلوم ما بشود که از معروف است و از امام روایت کرده است.

و شکی نیست که صوفیه، سلمان و اویس قرنی و کمیل بن زیاد و امثال این ها را از اکمل مشایخ می دانند، و در نزد ایشان کمتر از معروف نیستند. و حال آن که از خانواده عصمت، مدایح از برای آن ها نقل شده و از برای معروف هیچ معروفی از ایشان معروف نیست. پس اگر خواهند عذر بخواهند که از ائمه به جهت اخفاء اسرار و عدم اظهار آن، در ظاهر مدح معروف را نکردند تا علمای ظاهر بر آن ها نشورند، و کم مایگان گمراه نشوند، عذر ایشان موجّه نیست. و اگر نه، بایست مدح سلمان و امثال او را هم نکنند.

پس، از آن چه گفتیم ظاهر شد که: اگر به فرض تقدیری که سلسله سند اجازه به حضرت امام رضا علیه السلام برسد [و] صحیح باشد که منتهی شود به معروف و از او به حضرت امام رضا علیه السلام، [و] بر فرض تواتر از معروف، خود معروف یک نفر است. پس خبر واحد خواهد بود. و بر فرض حجیت خبر واحد می گوئیم که یا این است که این مطلب از اصول دین است، یا از فروع دین. و بر فرض حدیث بودن این صورت اجازه، آیا مراد معصوم این است که اصول دین خود را به واسطه این ذکر یاد گیرید، یا آن که مراد این است که عملی است از اعمال فرعیه و آن را به این نحو خاص به عمل بیاورید. و آنچه مسلم است از حجیت خبر واحد در فروع است نه در اصول. به جهت آن که جمهور امامیه، بل که کافه مسلمین (به غیر حافظ [غبری]^۱) مخطئی در عقلیات را آثم

^۱ در نسخه: زعبی - غبری از حفاظ حدیث، رجوع کنید؛ فتح الباری (ابن حجر) ج ۷ ص ۱۹۹.

می دانند. چنان که دعوی اجماع در کلمات علما مذکور است. و جمهور علما اکتفا به ظن نمی کنند در اصول. و خبر واحد به غیر [ظن]^۱ افاده نمی کند.

و آن چه از کلام مستدلّ معلوم می شود این است که این را از باب اصول دین گرفته که «معرفة الله» حاصل می شود. در این وقت می گوئیم که مراد از معرفة الله آن اصول دینی است که اصل اسلام در ظاهر به آن منعقد می شود مثل اقرار بکلمتین و اذعان به آن ها فی الجملة. یا مراد فرعی است از فروع و تابعی است از توابع اصول دین مثل مسائل تجرد، و عینیت صفات، و عدم صدور قبیح از خدا، و اشتراط عصمت در امام، و این که نصب امام باید از جانب خدا باشد، و مسئله خلود در نار، و تجسم اعمال، و امثال آن ها [که علم به آن ها] واجب است. یا مراد فرعی است از فروع و از توابع که علم به آن واجب نیست، بل که منشأ مزید کمال و زیادتی یقین، یا زیادتی معرفت به مقدار علم و قدرت. چنان که به ملاحظه [تدبّر]^۲ در مخلوقات یوماً فیوماً زیاد می شود. و در قرآن مجید امر به آن شده از برای خواص و مقربین. پس این مستحب خواهد بود.

پس اگر مراد حصول معرفة الله به یکی از دو معنی اول است، پس واجب است تحصیل یقین در آن به برهان عقلی قطعی. نه به ظنّ چنان که گفتیم. و خبر واحد [۱] فاده ظنّ بیش نمی کند. پس به آن نمی توان اثبات کرد. و بر فرضی که اثبات توان کرد، باید که «خبر صحیح» باشد. زیرا که او از جمله مستحبات نیست که توان مسامحه کرد^۳ در دلیل آن.

و اگر مراد اثبات کمالی است از برای معرفت که موقوف علیه اسلام نیست، و واجب نیست، و از باب مزید معرفت به کمال قدرت و کثرت احاطه آن جناب است که عقلاً

^۱ در نسخه: ظنی.

^۲ در نسخه: تدبیر.

^۳ در کلام مستدلّ «سنن = مستحبات» آمده که گفت: در ادله سنن این قدر کافی است.

و جوب ندارد، بل که از مکملات معرفة الله است که توان اطلاق مستحب بر آن کرد، پس جواب آن بعداً می آید.

و بدان که: ظاهر کلام مستدل در تقریر دلیل عقلی او، این بود که «به این مقصد نمی توان رسید الاّ به این قسم ذکر»، که کلام او راجع می شود به این که این ذکر از مقدمات عقلیّه «واجب مطلق» است. و هرگاه این اجازه را به منزله حدیثی بگیرد و مطابق مدّعی خود کند هم، معنی حدیث این است که معرفة الله حاصل نمی شود مگر به این. پس نتوان از جانب مستدل گفت که مراد او این است که تحصیل معرفة الله طرق متعدده دارد و لکن مستحب است به این طریقه ذکر تحصیل شود، پس مسامحه در آن جایز باشد. به جهت آن که علاوه بر مخالفت این با ظاهر کلام او، رفع بحث را نمی کند، به جهت این که در این صورت احد افراد «واجب تخییری» می شود.

اگر بگوئی که: اختیار احد افراد واجب تخییری، می تواند که مستحب باشد در صورتی که افضل باشد. چنان که در سایر مواضع که افضل افراد واجب تخییری را مستحب گویند.

گوئیم که: این رفع محذور را نمی کند. به جهت آن که اشتغال ذمه به احد افراد واجب تخییری، ثابت است و بودن این از احد افراد واجب تخییری که مسقط تکلیف تواند بود، موقوف است به این که توانیم اثبات کرد که این احد افراد واجب تخییری است. و سخن ما در همین است که می گوئیم که ضعف حدیث مانع از جواز اثبات است. و مسامحه در دلیل اثبات واجب، صورت ندارد.

و الحاصل: مراد مستدل (بنابر این) آن است که: معصوم گفته است که «معرفة الله را حاصل کن به این نحو خاص». و هرگاه در خارج مبرهن باشد که باید نفی شریک، و تعیین نبی و امام، و عینیّت صفات، و تجرّد، و امثال آن را به یقین دانست، چگونه کسی به

این حدیث ضعیف عمل کند که گاه است مفاد آن بعد از تمام شدن ذکر، این باشد که علی شریک خدا است، یا خود خدا است، یا مشتاق علی خود علی است، یا خود خدا است، یا پیغمبر است. چنان که مثل ابوالخطّاب و مغیره و امثال ایشان (لعنهم الله) می گفتند. و امثال این ها که همگی منافی مقتضای برهان قاطع و دلیل ساطع می باشد.

و اگر این را از باب فروع گیریم که مرتبه [ای] باشد از مراتب عقل عملی، که حکمت عملیه از آن حاصل می شود، پس باید ملاحظه کرد که کدام یک از مراتب عقل عملی است که محصل [حکمت] عملیه می شود؛ آیا مرتبه اولی است که «تهذیب ظاهر» باشد به شرایع نبویّه و نوامیس الهیه (از باب مسائل عبادات، و اجتناب از محرّمات، و اتیان به واجبات و امثال آن) که شأن علم فقه است. یا مرتبه ثانیه که «تهذیب و تخلیه باطن» است از اخلاق رذیله و ملکات ردیه از کبر و حسد و عُجب و ریا و امثال آن، و حبّ دنیا و افکار باطله که او را شاغل اند از عالم قدس و واردات انسی. یا مرتبه ثالثه است که «تصفیه و تخلیه باطن» است به صفات حسنه و ملکات مستحسنة، و حالات ملکیه، و صورت قدسیّه. یا مرتبه رابعه است که «استمرار ملاحظه جمال و جلال الهی» است به نحوی که ماعدا در نظر او مضمحل باشد، و نفس، بشراشرها، متوجه آن جناب باشد که از ثمرات آن ذکر فعلی است. چنان که پیش بیان کردیم. و محلّ بیان این مراتب در علم اخلاق و علم به نتایج آن، است.

پس می گوئیم که: اگر چه تحقیق این است که «مسامحه در ادله سنن» جایز است، و اخبار معتبره در آن بسیار، و اجماع اهل علم از مخالف و مؤالف، در آن منقول است، لکن باید دید که محلّ آن کجاست؟ و آن چه محقق است، در اعمال بدئیّه است (مثل نماز و دعا و امثال آن)، و ذکر کردن اگر چه داخل این می تواند شد، لکن چون مستدلّ [آن] را باعث و موجب ردع خیالات شیطانیه و حصول معارف الهیه کرده، و آن ها خود از جمله واجبات اند، پس این از باب «مقدمه واجب» می شود. و مقدمه «واجب مطلق»

واجب است، نه سنت.

و با انغماض از ظاهر عبارت مستدلّ و تسلیم این که مراد او تحصیل مرتبه ای است از مراتب معرفت که واجب نیست تحصیل آن بل که مستحب است چنان که پیش گفتیم (و حال آن که ظاهر بل که جزم است که مراد او چیزی است که مطابق عقل و شرع، هیچکدام، نیست)، می گوئیم آن چه متبادر است از اخبار و اجماع در مسامحه در ادلّه سنن، مسامحه در این است که «کسی که برسد به او ثوابی بر عملی و آن عمل را بکند به امید آن ثواب، به او خواهد رسید. هر چند که امر به آن عمل از جانب شارع در نفس الامر حقیقت نداشته باشد». و متبادر از ثواب، اجر اخروی، یا عوض دنیوی (مثل زیاد شدن مال و فرزند) [است، نه] حصول معرفه الله.

و بر فرض تسلیم شمول این نیز، می گوئیم که این در وقتی تمام می شود که در آن عمل مظنّه فساد و خطر، بل که احتمال ضرر نباشد. در ما نحن فیه اگر بگوئیم که کفر یا شرک لازم نمی آید، لا اقلّ مظنّه یا احتمال آن هست. و بر فرض تسلیم عدم آن ها؛ لا اقلّ احتمال ضرر از راه دیگر و حصول نقصی هست. به جهت آن که فرق بسیار است ما بین دو رکعت نماز کردن (در وقتی که به امید بهشت به سبب حدیث ضعیفی که در آن وارد شده باشد) [با] صد مرتبه «یا عارف»، یا دویست مرتبه «یا مستهزی» گفتن.

و از این جا است که محققین علما اسماء الله را «توقیفی» دانسته اند؛ تعدی از آن چه نصّ وارد شده نمی کنند. خصوصاً در جائی که [ایهام]^۲ نقص باشد مثل «عارف» و «داری»^۳ که در او شائبه سبقت فکر و جهل یا نسیان باشد، هست. گو ذاکر مطلقاً به آن قصد

^۱ در نسخه: یا.

^۲ در نسخه: ایهام.

^۳ اسم فاعل از: دری یدری.

نگوید، و همان^۱ در نظر او جنبه علمی باشد. و همچنین؛ استعمال لفظ مستعمل در غیر محل استعمال با وجود این احتمال؛ مثل «مستهزی» هر چند «اللَّهُ يَسْتَهْزِي بِهِمْ»^۲ از باب مشاکله و مجازات، در قرآن استعمال شده باشد.

و از این جاست که لفظ «عزّ و جلّ» از برای پیغمبر استعمال نمی شود، هر چند آن جناب هم عزیز و جلیل است.

و حاصل آن چه شهید(ره) در قواعد ذکر کرده است [این است] که: آن چه از شرع مقدس رسیده است و موهم نقضی نیست از اسماء الله، جایز است اطلاق او بر خدای تعالی. و آن چه از شرع نرسیده و موهم نقص است، جایز نیست اطلاق آن بر خدای تعالی اجماعاً، مثل عارف، و عاقل، و فطن، و زکی، و متواضع، و داری. چون معرفت مشعر به سبق فکر است، و عقل به معنی منع کردن است از چیزی که لایق نباشد، و فطنت و زکاء مشعر به سرعت ادراک چیزی است که غایب مدرک باشد، و متواضع موهم [تأنیب]^۳ است، و داری موهم تقدم شک است. و در بعض ادعیه وارد شده است «لَا يَعْلَمُ وَلَا يَدْرِي [كَيْفَ] هُوَ إِلَّا هُوَ»^۴ و شاید در این جا به متابعت لفظ «علم» مضر نباشد. که مرادف علم خواهد بود

و آن چه از شرع مقدس رسیده باشد لکن اطلاق آن در غیر مورد استعمال، موهم نقضی است مثل «وَمَكْرُوهَا وَمَكْرُ اللَّهِ»^۵ و «اللَّهُ يَسْتَهْزِي بِهِمْ»^۶، پس نتوان گفت «یا ماکر»، «یا

^۱ تکرار: میرزا(ره) گاهی لفظ «همین» و «همان» را به معنی «فقط» به کار می برد.

^۲ آیه ۱۵ سوره بقره.

^۳ در نسخه: تانیث - توضیح: آنبه؛ عنقه و لامه.

^۴ بحار، ج ۸۷ ص ۱۵۳ - البد الامین، ص ۱۰۱.

^۵ آیه ۵۴ سوره آل عمران.

^۶ آیه ۱۵ سوره بقره.

مستهزی^۱». و آن چه از شرع وارد نشده باشد و موهم نقصی هم نباشد مثل «سخی» و «بخی»، اولی در آن، توقف است. و بعضی «سید» را از این باب شمرده اند و لکن چنین نیست، به جهت آن که در ادعیه مذکور است^۱.

و از کتاب **فصول**^۲ محقق طوسی (قدس سره القدوسی) است که اسمی که لایق به حال و مناسب کمال آن جناب است که اذنی وارد [نشده]^۳ باشد به آن، جایز است اطلاق بر خدا، و لکن خلاف ادب است، زیرا که جایز است که مناسب آن جناب نباشد از راه دیگر. و بنابر قول این محقق، پس توان اطلاق «جوهر» بر آن جناب کرد به معنی «قائم بذاته»^۴. و صاحب کتاب «منتهی السؤل»^۵ تجویز آن نکرده، زیرا که جایز است که در آن مفسده خفیه باشد که ما آن را ندانیم. و این معنی، قول جمیع علما است که اسماء الله توقیفی اند. چنان که کفعمی (ره) تصریح به آن کرده.

و لکن امثال این سخنان بر کام مریدان شاه نعمت الله، نا موافق است که گفته است:

عالم عرض است و جوهرش حق این است رموز سرّ مطلق

تا آن جا که می گوید:

ما بلبل گلستان عشقیم نالان به نوای خوش به رونق

مستیم و نه خواب همچو سید گویای انا الحقیم بر حق

^۱ ترجمه از کتاب «قواعد الفوائد» شهید اول (ره) ج ۲ ص ۱۷۷.

^۲ معرب الفصول النصیریّه.

^۳ در نسخه: شده.

^۴ لکن خلاف ادب است.

^۵ منتهی السؤل فی شرح معرب الفصول النصیریّه، تالیف ظهیر الدین علی بن یوسف بن عبدالجلیل التلیسی، شاگرد فخر المحققین.

و همچنان که در نفس اطلاق اسماء، ملاحظه [توقیف]^۱ شده و تعدی صورت ندارد، همچنین در کیفیت اطلاق آن نیز ملاحظه شده به حسب ملاحظه در قلب به جهت اشتراک دو علت. و از این قبیل است که بعضی از این جماعت می گویند که مزاوله ذکر لا اله الا الله به این نحو که ابتدای شروع از حلقه ناف بر خیزد و به انجاف^۲ در آید و امثال آن نفع عظیمی دارد. این ها نیز توقیفی است، و احتمال منقصت در همه آن ها است. و در احادیث بسیار، منع شده [از]^۳ زیاد کردن کلمه [ای] که در نظر ما مطلقا نقصی بر او مترتب نمی شود. چنان که در حدیث غریق، وارد شده. و از کتاب اکمال الدین نقل شده که امام فرمود «يَا مُقَلَّبَ الْقُلُوبِ ثَبَّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ»، آن راوی گفت «يَا مُقَلَّبَ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ ثَبَّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ». امام علیه السلام فرمود: بلی خدا مقلّب القلوب و الابصار است لکن چنان بگو که من گفتم^۴.

و همچنین در حدیث دیگر، در دعای قبل از غروب، امام فرمود «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَ يُمِيتُ، وَ يُمِيتُ وَ يُحْيِي، وَ هُوَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ، وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». راوی می گوید: من گفتم «بيده الخير». حضرت فرمود «إِنَّ بِيَدِهِ الْخَيْرَ وَ لَكِنْ قُلْ كَمَا أَقُولُ»^۵. و همچنین روایت دیگر به این مضمون، و غیر این ها از اخبار.

و عمده جواب همین است که: ادله [ای] که دلالت دارد بر مسامحه در ادله سنن، وقتی

^۱ در نسخه: توطیف.

^۲ معنی این کلمه را در نیاقتم، شاید در اصل «انجا» به معنی اشکار شدن به ظهور رسیدن، آشکار کردن، باشد. و ممکن

است «انجام» باشد.

^۳ در نسخه: اند.

^۴ اکمال الدین، ج ۲ ص ۳۵۱.

^۵ کافی، ج ۲ ص ۵۲۷.

است که معارض از عقل نداشته باشد. و اگر نه چنین باشد، در اخبار ما آن چه ظاهراً مخالف عقل و شرع باشد، بسیار است. پس اگر به آن ها عمل کنیم زنده از دین و مذهب بر می خیزد. مثلاً در اخبار ما وارد شده که چه چیز سبزه بنی امیه است و درته جهنم سبز می شود. و امام علیه السلام در روایتی دیگر می فرماید که: چه احمقی از مردم می گوید که در ته جهنم گیاه می روید، در ته جهنم سنگ است و آتش. و اگر خواهیم از این جمله اخبار و مناقض آن ها را ذکر کنیم، کتابی کثیر الحجم خواهد شد.

و از اخبار مستفیضه، بل که فوق الاستفاضه. ثابت شده که پیغمبر و ائمه (صلوات الله علیهم) فرمودند که کذابون بسیاراند که بر ما دروغ می بندند، و نیست از ما مگر آن که کسی هست که بر او دروغ می بندد. خصوصاً از این جماعت قلندریه که در عصر هر یک از ائمه (ع) بودند که گاهی دعوی الوهیت ائمه می کرده اند و دعوی نبوت خودشان. چنان که از علی بن حکم، و حسین بن منصور، و غیر هما نقل شده. و گاهی دروغ به ایشان می بستند و امام تبرّی می کرد و لعن می فرمود، از جمله مغیره بن سعید و ابوالخطاب، که امام ایشان را لعن فرمود. و فرمود که مغیره بن سعید لعنه الله احادیث دروغ می ساخت و در احادیث اصحاب پدرم داخل می کرد. ما بعضی از آن اخبار را نقل می کنیم:

کشی (ره) نقل کرده از هشام بن الحکم «أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ كَانَ الْمُغِيرَةُ بْنُ سَعِيدٍ يَتَعَمَّدُ الْكَذِبَ عَلَى أَبِي، وَيَأْخُذُ كُتُبَ أَصْحَابِهِ [وَأَنَّ] أَصْحَابَهُ الْمُسْتَرُونَ بِأَصْحَابِ أَبِي يَأْخُذُونَ الْكُتُبَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي فَيَدْفَعُونَهَا إِلَى الْمُغِيرَةَ فَكَانَ يَدُسُّ [فِيهَا] الْكُفْرَ وَالزُّنْدَقَةَ وَيُسْنِدُهَا إِلَى أَبِي ثُمَّ يَدْفَعُهَا إِلَى أَصْحَابِهِ فَيَأْمُرُهُمْ أَنْ يُشْتَبَوْهَا فِي الشَّيْعَةِ، فَكَلَّمَا كَانَ فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي مِنَ الْغُلُوِّ فَذَكَ مَا دَسَّهُ الْمُغِيرَةُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كُتُبِهِمْ»^۱. باز کشی (ره) نقل کرده است از حضرت صادق علیه السلام که آن حضرت یک روزی به

^۱ رجال کشی، ص ۲۲۵.

اصحاب خود فرمود: «لَعَنَ اللَّهُ الْمُغِيرَةَ بْنَ سَعِيدٍ وَ لَعَنَ اللَّهُ يَهُودِيَّةً كَانَ يَخْتَلِفُ إِلَيْهَا يَتَعَلَّمُ مِنْهَا السِّحْرَ وَ الشُّعْبَةَ وَ المَخَارِقَ»^۱.

و ایضاً روایت کرده است از خَضرِ بْنِ عَمْرِو النَّخَعِيِّ: «قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنْ أَبَا مَنْصُورٍ حَدَّثَنِي أَنَّهُ رَفَعَ إِلَى رَبِّهِ وَ مَسَحَ عَلَى رَأْسِهِ وَ قَالَ لَهُ بِالفَارِسِيَّةِ [يَا بِسْرُ]، فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: إِنَّ إبْلِسَ اتَّخَذَ عَرْشًا فِيمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ، وَ اتَّخَذَ زَبَانِيَّةً كَعَدَدِ الْمَلَائِكَةِ فَإِذَا دَعَا رَجُلًا فَأَجَابَهُ وَ وَطِئَ عَقِبَهُ وَ تَخَطَّتْ إِلَيْهِ الْأَقْدَامُ، تَرَأَى لَهُ إبْلِسُ وَ رَفَعَ إِلَيْهِ، وَ إِنْ أَبَا مَنْصُورٍ كَانَ رَسُولَ إبْلِسِ، لَعَنَ اللَّهُ أَبَا مَنْصُورٍ لَعَنَ اللَّهُ أَبَا مَنْصُورٍ ثَلَاثًا»^۲.

خلاصه این که: احادیث در شأن این جماعت، از حدّ متجاوز است. و همه این ها از جمله غلات اند، و طریقه ایشان همان طریقه قلندریه است که همه آنچه می گویند کذب و افترا است و متابعت سحر، و شیاطین، و امثال ذلك. چنان که احادیث به آن ناطق است. و در هر یک از ازمته ائمه، بودند و [ائمه] از آن ها تبرّی کرده اند، و به آن ها لعن و نفرین کرده اند. حتی آن که شیخ کشی (ره) در شأن این جماعت روایت کرده از مفضل بن عمر: «قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول لو قام قائمنا بدأ بكذابي الشيعة فقتلهم»^۳.

ای برادر تعجب مکن از آن چه من گفتم، و این که عوالم قدس این جماعت را، و ادعای وصول به مقام اعلی، و رسیدن به خدا، یا دیدن ایشان امام را، گفتم اینها همه به

^۱ همان، و نیز: بحار، ج ۶۴ ص ۲۰۲.

^۲ در نسخه: باسیت.

^۳ رجال کشی، ص ۳۰۳.

^۴ همان، ص ۲۹۹.

جلوه گری شیطان است. این ها که گفتم همه از احادیث اهل بیت ظاهر می شود.^۱ و مقتضای طریقه ابلیس لعین در دشمنی با اولاد آدم همین است که در هر لباس که او را ممکن شود، اضلال کند. من خودم مصروعی را دیدم که در آن حال بی هوشی گاهی تکانی می خورد و مرا صدا می کرد و می گفت: ای فلانی آقا می فرماید (یعنی جناب امیرالمومنین-ع-) که چنین کن و چنان کن. و مراد او این بود که امیرالمومنین این جا حاضر است و تو را امر می کند به امور خیرات مثل تعمیر مشاهد امامزاده ها و ارشاد خلائق و امثال آن. و در آخر بی هوشی تکانی [می]خورد و شروع می کرد به خواندن «نادعلی» به آواز بلند. بعد از آن به هوش می آمد. و می نشست. و مکرر این عمل از او سر می زد که بسیاری از مردم معتقد این بودند که مشاهده ائمه می کند. تا بعد چند وقت، مصروع دیگر به هم رسید؛ شنیدم که او در حال صرع می گفت که: آن چه فلان مصروع می گفت همه سخن جن و شیاطین بود، و مشاهده ائمه نمی کرد.^۲ و شاهد این سخن هم این است که باز شیخ کشی روایت کرده است از زراره: «قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَخْبَرَنِي عَنْ حَمْرَةَ أَيْزَعُمُ أَنَّ أَبِي آتَيْهِ قُلْتُ نَعَمْ، قَالَ كَذَبَ وَاللَّهِ مَا يَأْتِيهِ إِلَّا الْمُتَكَوُّنُ، إِنَّ إِبْلِيسَ سَلَطَ شَيْطَانًا يُقَالُ لَهُ الْمُتَكَوُّنُ يَأْتِي النَّاسَ فِي أَيِّ صُورَةٍ شَاءَ، إِنْ شَاءَ فِي صُورَةٍ صَغِيرَةٍ وَإِنْ شَاءَ فِي صُورَةٍ كَبِيرَةٍ، وَلَا وَاللَّهِ مَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَجِيءَ فِي صُورَةِ أَبِي (عَلَيْهِ السَّلَام)»^۳.

^۱ عبارت نسخه: دیدن ایشان امام را به جلوه گری شیطان گفتم این ها همه از احادیث..

^۲ توضیح: اشتباه نشود؛ مراد میرزا(ره) این نیست که این دو می درست یا حجت است. بل او با آوردن این ماجرا می خواهد متناقض بودن این قبیل ارتباطات غیبی را نشان دهد. محقق قمی نویسنده کتاب «قوانین» است او بهتر از همه می داند که این قبیل خبرها هیچ گونه حجیت ندارد و بر اساس آن نمی توان حتی درباره یک ریال (ریال امروزی)، یا درباره یک مسئله کوچک از احکام شستن ظروف، نیز فتوی داد. زیرا منابع، ادله، و حجت ها، مشخص و معین هستند.

^۳ همان، ص ۳۰۰.

اگر کسی بگوید که: در اخبار وارد شده که شیطان در عالم رؤیا به صورت پیغمبر و امام نمی آید و فرموده اند «من رأنا فقد رأنا». پس چگونه جمع می شود با این که این جماعت در عالم رؤیا، یا خیال، شیاطین را در صورت ایشان ببینند؟ می گوئیم که آن محمول است بر این که نمی تواند شد که رائی در عالم رؤیا صورت ایشان را ببیند و یقین کند که صورت ایشان است به سبب این که بیشتر پیدا بوده است که او یقین کند که او است، یا در قلب او الهام شود به عنوان جزم که او است، در این وقت نمی شود که شیطان باشد. اما هرگاه در خارج، ایشان را ندیده بود، و نمی شناخته، و یقینی از برای او حاصل [نبوده]، و به محض مظنه یا به اخبار خود آن صورت مرئی، یا اخبار دیگری اعتقاد کند که آن پیغمبر است و امام است، در این جا مانعی ندارد که شیطان باشد. و خبر حمزه لعنه الله دیدن امام را، محمول است بر این. و ممکن است که از اصل دروغ باشد.

تنبيهٌ وجیهٌ فیهِ لطیفه انیقہ: سؤال عالی جناب صاحب^۲ مسئله، از صحت و سقم و حلیت و حرمت طریقه اجازه معهود از شاه نعمه الله، در غایت غرابت است. به جهت آن که ارشاد شاه مریدان را به این طریق، و امر ایشان به غرس این شجره، از برای تمتع به میوه ای است که خود از آن شجره چیده. و ترغیب ایشان به غواصی در غمرات این بحار و سیاحت در لبح این [تیار]^۳ به جهت اخراج ضالّه ای است که خود [آن] را از قعر آن ها بیرون کشیده. پس اگر عالی جناب مشارالیه، حقیقت آن میوه و مهیت آن ضالّه را

^۱ در نسخه: نشود. - خود نسخه بردار در میان دو سطر، نشانی از تردید خود گذاشته است.

^۲ در نسخه: سؤال عالی جناب صاحبی. - نسخه بردار این عبارت را فراز و درشت کرده و عنوان بحث قرار داده است. و توجه نکرده که همه این کلام، سخن میرزا(ره) است که با عطف توجه به متن سؤال که در اول رساله آمده، مطابق بیان و نظر سؤال کننده و باور او، نوشته و نواقص و اشکالات اساسی آن را بیان کرده است. اما نسخه بردار گمان کرده است این یک سؤال دیگر است که کسی پرسیده است.

^۳ در نسخه: عمار.

نیافته اند، بسیار بعید است. و عمدتر آن بود که سؤال شود که: آیا آن ثمره که [مقصود] شاه از غرس این نخل [است]، تمر است یا حنظل؟-؟ و آن ضالّه که از بیابان این دریا التقاط نموده، لؤلؤ شهوار است یا خرزّه بی مقدار؟-؟

و بعد از آن که بر ایشان واضح شد که محض فیض و خیر است نه شر، در آن وقت [اگر] سؤال شود که آیا اقتباس این خیر و وسیله آن صحیح است، [سؤال درستی] نخواهد بود. چرا که معلوم است که [واسطه خیر خیر است]، و واسطه شر، شر است. و گویا جناب صاحب مسئله، مفروغ عنه داشته که در آنچه شاه به آن رسیده از ثمرات این نخل و فوائد این غوص، محض فواکه و ثمار و عین جواهر آبدار است، و از طریقه استخراج آن سؤال نموده اند. و آن نیز غریب تر است. زیرا که آن چه از تتبع کلمات شاه نعمه الله و طریقه معهوده از او مستفاد شده این است که قائل به «وحدت موجود» است، که عقل قاطع و شرع ساطع بر ابطال و انکار آن، مبین صارع است. و دیگر از برای سؤال در تصحیح و تقسیم^۱ طریقه استنباط، از اهل شرع و استدلال، مجال و [مصرحی]^۲ نمی باشد. چرا که امری را که عقل منکر آن شد، و شرع زاجر آن، چگونه می توان بر اثبات طریقه استخراج آن، به طریقه عقل یا شرع، اقدام نمود؟!

والحاصل این که: آن چه از متألّهین که ایشان را «مقتصدین» می نامند که قائل به «وحدت وجود» اند معهود است، برهانی بر آن قائم نیست، چه جای این جماعت که قائل به «وحدت موجود» اند.

و کلمات ایشان بر چندین مسلک است؛ جمعی را اعتقاد آن است که: وجود صحیحی که عین ذات باری است، هرگاه تنزل کند به یک مرتبه، عقل می شود. و بعد از آن تنزل

^۱ اگر به نسخه اعتماد شود، به معنی «پررنگ کردن» است.

^۲ در نسخه: صرحی.

می کند نفس می شود. و همچنین تنزل می کند به مراتب عقول و نفوس تا آن که آخر به مراتب جماد می رسد. و بعد از آن که شروع می کند به ترقی از جمادیت به نباتیت و حیوانیت و انسانیت، و بعد از آن نفس ملکی، و بعد از آن عقل، و بعد از آن وجود محض می شود «کما بدتکم تعودون». و می گویند که موجود حقیقی همان ذات وجود است، و مهیة [عقلیه]^۱ و نفسیه و غیر هما از عوارض او است. و این طریقه از بعض اشعار شبستری [بر می آید] که گفته: «من و تو عارض ذات وجودیم». و مذهب ایشان شبیه به مذاهب تناسخ است.

و جمعی را اعتقاد این است که موجود حقیقی نیست الا شیء واحد، که آن ذات وجود است. و تعدد و تکثر امر اعتباری است، نه بر سبیل تنزیل در اصل ذات. بل که ذات واحد عین این تعدد ذات است در واقع، اما عقل غلط کار گمان می کند مغایرت را. و تمثیل می کنند از برای این، بحر و موج را، که موج عین بحر است و لکن حس ظاهر غلط می کند که دوتا است. و این از بعض اشعار مثنوی ظاهر می شود. و سبحانی عبد الرزاق کاشی تصریح به آن کرده که از او پرسیدند از حلول و اتحاد. گفت به اطلاق بدیهه: «لیس فی الدار غیره دیار». و جائی گفته:

کلّ ما فی الكون وهم او خیال او عکوس فی مرایا او ظلال

و جماعتی می گویند که تعدد حقیقی است نه اعتباری، لکن وجود حقیقی عین این تعدد است؛ مانند «کلی طبیعی» نسبت به افراد خود. و این مذهب را از عبد الله بلبالی نقل کرده اند در تفسیر حدیث شریف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». و این مختص نفس انسان نیست، بل که حدیث از باب مثال است. و عبارت محی الدین در خطبة فتوحات که [می گوید]: «سبحان من خلق الاشياء و هو عینها»، ناظر به این است. و این غیر حلول و

^۱ در نسخه: عظیمه.

اتّحاد است. و معانی دیگر هم گفته اند.

و هیچیک از این معانی موافق عقل و شرع نیست. و قول به آن ها و اعتقاد به ظاهر این کلمات، کفر است و مستلزم فساد بسیار هم هست که هر یک از آن ها مخالف بدیههٔ دین است. مثل لزوم جبر، و انکار معاد جسمانی، و امثال آن ها. و تو می دانی که اکثر کلمات، بل که همهٔ این مقالات و بیشتر از آن ها هم، از کلمات شاه نعمهٔ الله، ظاهر است. و [در] بسیاری از رباعیات و غزلیات [او] این «لیس فی الدار غیره دیار» مندرج است. و بعضی اشعار او را بیشتر ذکر کرده ایم که با دلالت آن ها دیگر حاجتی نیست که ما در این جا نقل کنیم. و از جملهٔ غزلیات او این است:

در مرتبه‌ای جسم است در مرتبه‌ای روح است	در مرتبه‌ای جان است در مرتبه‌ای جانان
در مرتبه‌ای جام است در مرتبه‌ای باده	در مرتبه‌ای بنده در مرتبه‌ای سلطان
در مرتبه‌ای فرعون در مرتبه‌ای موسی	در مرتبه‌ای کفر است در مرتبه‌ای ایمان
در مرتبه‌ای مخمور در مرتبه‌ای سرمست	در مرتبه‌ای غمگین در مرتبه‌ای شادان
در مرتبه‌ای تورات در مرتبه‌ای انجیل	در مرتبه‌ای صحف است در مرتبه‌ای فرقان
در مرتبه‌ای یعقوب در مرتبه‌ای یوسف	در مرتبه‌ای مصر است در مرتبه‌ای کنعان
در مرتبه‌ای آب است در مرتبه‌ای کوزه	در مرتبه‌ای قطره در مرتبه‌ای عمان
در مرتبه‌ای عقل است در مرتبه‌ای نفس است	در مرتبه‌ای حیوان در مرتبه‌ای انسان
در مرتبه‌ای دوزخ در مرتبه‌ای جنت	در مرتبه‌ای زندان در مرتبه‌ای بستان
در مرتبه‌ای طه در مرتبه‌ای یس	در مرتبه‌ای حم در مرتبه‌ای سبحان
در مرتبه‌ای دریا در مرتبه‌ای چشمه	در مرتبه‌ای جوی است در مرتبه‌ای باران
این مرتبه ها از ذوق با تو بیان کردم	گر ذوق همی خواهی این گفتهٔ ما می‌خوان
هم جسمی و هم جانی هم اینی و هم آنی	هم سیّد و هم بنده با خلق نکو می‌دان

و بدان که در سابق ما بیان کردیم که در باب بیان استدلال نقلی، و قدح کردیم در طریق اجازه، و در صدد بیان ضعف آن بودیم به این که: در سلسله اجازه صوفیه احمد غزالی و حسن بصری داخل اند. و بر فرضی که نباشند هم صحت آن تا به معروف، معلوم نیست. و بر فرضی که باشد، انتساب آن به امام معلوم نیست. و بعد از آن بر فرض تسلیم گفتیم که این وقتی خوب است که احتمال ضرر در مقابل نباشد. به حمد الله الحال سخن را از پرده بیرون آورده در مقام ثانی می گوئیم که: ضرر یقینی است، نه احتمال [ی] چنان که دانستی که صاحب اجازه، ثمره [ای] که از درخت طریقت ذکر خود چیده، خود کفر است. دیگر ما چگونه به آن مطمئن شویم و دل بستگی به هم رسانیم.

و اما حکایت سلسله سند: پس در آن نیز صریح می گوئیم که: علاوه بر آن که با عدم وجود احمد غزالی و حسن بصری، هم صحت [آن] ثابت نیست. آن چه ثابت است از طریق اجازه شاه نعمه الله این است که احمد غزالی بل که حسن بصری هر دو داخل اند. بل که از سلسله مشایخ او معلوم می شود که این را معروف از حضرت امام رضا (علیه السلام) نگرفته، به جهت آن که شیخ معروف، [را] داود طائی قرار داده، نه حضرت امام رضا (علیه السلام). و بیان مشایخ خود را به این وجه کرده:

بیر ما کامل و مکمل بود	قطب وقت امام عادل بود
گاه ارشاد چون سخن گفتمی	در توحید را نکو سفتی
[یافعی] ^۱ بود نام عبد الله	رهبر رهروان آن درگاه
صالح بربری روحانی	بیر پیر من است تادانی
بیر او هم کمال کوفی بود	کان کمالش بسی کمال افزود
باز باشد ابو الفتوح سعید	که سعید است آن سعید شهید

^۱ در نسخه: نافی. پیشتر بیان شد که او از یافعی خرجه گرفته است.

از ابی مدین او عنایت یافت	به کمال از ولی ولایت یافت
مغربی بود مشرق به صفا	آفتابی تمام مه سیما
شیخ ابی مدین است شیخ سعید	که نظیرش نبود در توحید
دیگر آن عارف وجود بود	کنیه او ابوسعید بود
بود دراندلس ورا مسکن	پس کرم کرد روح او با من
پیر او بود شیخ ابوالبرکات	به کمال و جمال ذات و صفات
باز ابوالفضل بود بغدادی	افضل فاضلان به استادی
شیخ او احمد غزالی بود	مظهر کامل جمالی بود
خرقه اش پاره بود و او بکر است	زان که استاد او ابوبکر است
پیر نَسَاج شیخ ابوالقاسم	مرشد عصر ذاکر دایم
باز شیخ بزرگ ابو عمران	که نظیرش نبود در عرفان
مظهر لطف حضرت واهب	بندگی علی ابو کاتب
پیر او شیخ کاملش دانند	بو علی رودباریش خوانند
پیر او هم جنید بغدادی	مصر معنی دمشق دلشادی
پیر او خال سرّی سقطی	محرم حال او سر سقطی
باز شیخ سرّی بود معروف	چون سری سرّ او بر او مکشوف
او زموسی جواز احسان یافت	کفر بگذاشت راه ایمان یافت
یافت در خدمت امام به حال	بُد زبواب در گهش ده سال
شیخ معروف را نکو می دان	شیخ معروف طائیش می خوان
پیر داود بود شیخ طیب	عجمی بود از عرب به نصیب

پیر بصری ابوالحسن ^۱ باشد	شیخ شیخان انجمن باشد
یافت از صحبت علی ولی	گشته منظور بندگی علی
خرقه او هم از رسول خداست	این چنین خرقه لطیف کراست
نعمت الله م از آل رسول	نسبتم با علی نسب زبتول
این چنین نسبت خوشی به تمام	خوش بود گر تو را بود اسلام ^۲

و بر زیرک با تأمل واضح می شود که آن چه صوفیه ما دست آویز خود کرده اند که «این اسرار از ائمه ما است و مشایخ صوفیه وسایط ابلاغ اسرار و علوم باطنه ایشانند، چنان که فقها و محدثین حامل احکام و علوم ظاهریه ایشانند»، محض جهالت و نادانی و محض افترا است. واقعاً اگر چنین می بود منتهای افتخار این جماعت به این است که سلسله به معروف می رسد و او دربان حضرت امام رضا علیه السلام بود، هرگاه این واقعی باشد که معروف علوم خود را از حضرت امام رضا علیه السلام متحمل شده، پس افتخار شاه نعمه الله به همین بایست باشد که سلسله مشایخ او به امام رضا علیه السلام می رسد و شگئی نیست که امام رضا علیه السلام علوم را از پدر خود اخذ کرده بود و او از پدر خود تا می رسد به رسول خدا صلی الله علیه و آله. دیگر چرا تکیه به داود طائی می کند و پیر بصری و غیره [تا]^۳ دست به دست به رسول خدا برساند-!؟

و دیگر آن که پیران [باید] حقیقتاً به علوم شریعت آگاه باشند، بل که او را مقدم دانند، زیرا که کسی تا پوست نشکند، به لب نمی تواند رسید. و آن چه تتبع احوال پیران

^۱ «پیر بصری او حسن باشد» صحیح است و مرداش حسن بصری است.

^۲ همه این اشخاص که در سلسله خرقه خود نام برده، همگی بدون استثنا، سنی هستند از جمله آخرین فرد یعنی یافعی که خرقه اش را از او گرفته است سنی شافعی بود. و بیشتر هم بیان شد که خودش نیز سنی شافعی بود با رشد تشیع در ایران، شعار «از نسل حیدرم» سر داد.

^۳ در نسخه: بایست.

شده اکثری مسائل واجبات خود را نمی دانسته اند.

و این مریدان^۱ چندان که در مدایح مشایخ خود غلو کرده اند، در مدح ائمه نکرده اند. آن چه می بینیم این طایفه در مدح بایزید گفته اند عشری از اعشار آن را در شأن امام جعفر صادق علیه السلام نگفته اند با آن همه نشر علوم و غرایب، چه جائی از برای سایر ائمه [قائل]اند. و آن چه می بینی در شأن امیرالمومنین علیه السلام گفته اند، مبتنی بر این است که او را از پیران سلسله می دانند به جهت آن [است] که بعضی از کلمات متشابه از آن جناب نقل کرده اند. نه از حیثیت آن که او هم یکی از ائمه دین است و واجب الاطاعه است.

اگر گوئی که در ایام دیگران تقیه شدید بود. شاه نعمه الله که تقیه نکرده است^۲ ببین در مدح بایزید و معروف و غیره چقدر افراط کرده که در مدح ائمه مثل آن نکرده. بل اعتراف به امامت ایشان داشت^۳، و لکن مناسب این بود که هرگاه این بزرگواران صاحب این طریقت بوده اند، از برای آن ها آن چه لایق ایشان بود بگوید. و دیگر آن که ظاهر کلام شاه نعمت الله این است که دربان حضرت موسی (علیه السلام) بوده، و آن چه مشهور است می گویند دربان حضرت امام رضا علیه السلام بود.

و الحاصل: کلام در این مقام مجال واسع دارد، که وقت ما وفا به آن نمی کند. و لکن

^۱ منظور خود شیوخ هستند که هر کدام مرید پیر خود بوده اند.

^۲ حوزه و قلمرو تصوف شاه نعمت الله، فلات ایران- از رودخانه سند تا دامنه غربی زاگرس، و از سیحون و کوه قفقاز تا دریای عمان و اقیانوس هند- یعنی قلمرو پادشاهی شاهرخ تیموری (که البته آذربایجان در دست قره قویونلو بود)، اتفاقاً قضیه بر عکس بود و شاهرخ به شدت از شاه نعمت الله تقیه می کرد. زیرا بر عوام الناس مسلط بود. لطفاً متون تاریخی را بنگرید.

^۳ البته اولاً در دوره دوم زندگی اش. و ثانیاً او که درباره حضرت رضا علیه السلام عنوان «امام» را به کار می برد همان تعبیری است که سنیان درباره هر عالمی به کار می برند. مراد او «حجة من عند الله» نیست. و الا خودش را «ولی» نمی نامید. تصوف یعنی «تعمیم ولایت».

آن چه گفتیم، از برای دفع وثوق به آن [۱] جازه و ذکر و فکر، بل که عدم جواز ارتکاب آن، و بطلان اعتماد، کافی است.

حفظنا الله تعالى عن الوقوع في غمرات الشكوك و الشبهات و [نجینا]^۱ عن مكائد وساوس الشيطان و متابعة الشهوات و هداانا الى سواء الصراط [بمحمد و آله]^۲ الغر الكرام [عليهم] افضل الصلوات و اكمل التحیات^۳.

و فرغ من تالیفه، الفقیر الی الله الدائم ابن الحسن الجیلانی، ابوالقاسم نزیل دار الایمان قم صانها الله عن التلاطم. فی شهر شوال المکرّم من شهور سنة الف و مائین و ثلاث عشر. حامداً مصلیاً مسلماً مستغفراً. فی سنة ۱۲۱۳.

^۱ در نسخه: نجنا.

^۲ در نسخه: بحمدا فيه.

^۳ و نیز درباره سران صوفیه، رجوع کنید به مسئله شماره ۱۰۳ همین مجلد.

باب المتفرقات^۱ [من المجلد الثانی]

۵۲- سؤال: هرگاه مختلج ببال مستخیر در حال استخاره، مطلق باشد من جميع الوجوه زماناً و تقدیراً، آیا حکم استخاره شامل جميع ازمه و تقادیر خواهد بود؟ یا مختص خواهد بود به ما تعلق به الداعی للاستخارة فی نفس المستخیر؟

جواب: هرگاه داعی مستخیر بر استخاره، تفأل و استعمال حال فردی است از افراد مطلق [با]^۲ مشخصات، جزماً خیرة الهی که به او استفاضه می شود و ارشاد می کند، متعلق به همان مقصد است لا غیر. هر چند مختلج ببال، لفظ مطلق باشد. و الحاصل: فرقی مابین «داعی منوی» با «اطلاق لفظی» نیست. چنان که در «مطلقات لفظیه» هرگاه قصد خصوصیتی

^۱ پیشتر نیز بخش در مسائل متفرقه بود که دو رساله را در این میان جای داد. و لذا ما نیز شماره گذاری را به دنبال بخش

پیشین می آوریم.

^۲ در نسخه: یا.

ملحوظ لافظ نباشد، و معلوم دیگران هم نباشد، حمل می شود بر اطلاق. همچنین در داعی. بلی: اطلاق منصرف به افراد شایعه می شود؛ مثلاً هرگاه استخاره کند که اسبی بخرد خوب است یا نه، بدون قصد اسب معینی و روز و ساعت و قیمت و مقدار آن، ارشاد الهی در این مطلب هم بر مطلق آن می شود. پس اگر بد آید، همه اقسام و تقدیرات، بد است. بل چون هرگاه مستخیر فرض شود که اگر متفطن می شد از برای این که بعضی اسب ها هست که لگدن و دندان گیر و آدم کش است، به جهت آن استخاره نخواهد کرد و نخواهد خرید. پس این احتمال داخل استخاره نخواهد بود.

و اما در صورتی که در حین استخاره منظور او خریدن در روز میعن و قیمت معین، گو در زبان یا ذهن او در حین استخاره، [اگر] مطلق درآید حکم استخاره، مختص همان است که در ذهن او حاضر است از قصد. نه مفهوم لفظ.

بلی در این جا سخن دیگر هست: و آن این است که: ظاهر این است در استخاره هم «بداء»^۱ جاری می شود. چنان که در افعال و احکام الهی. به این معنی که گاه است در حین استخاره هر چند داعی و مقصود مطلق است، [و] استخاره بد می آید. و بعد یک روز یا دو روز یا بیشتر هم استخاره می تواند کرد. و گاه است خوب می آید. پس معلوم می شود که در لوح محو و اثبات مطلق بوده، و در لوح محفوظ مشروط بوده [به شرط، که]^۲ حق تعالی به جهت مصلحتی بر مکلف مخفی داشته، و بعد از تحقق مصلحت و رفع مانع، خوب آمد. پس معلوم می شود که بد بودن آن به جهت آن وقت خاص و به شرط آن مصلحت بود. و بعد از حصول آن، رفع مانع شد [ه].

^۱ در برخی از نوشته ها شرح داده ام: کسی که به «بداء» معتقد نباشد، خدایش «موجب» می شود. به ویژه در کتاب «دو دست خدا». و در کتاب «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی» نیز بحث مختصری کرده ام.

^۲ در نسخه: بشرطیکه.

پس بعد استخاره بر مطلق، همین که احتمال تجدّد مصلحت، ممکن باشد که آن هدایت اول، از باب توطین و عزم بر عدم آن بوده، و بعد از حصول آن، رفع مانع شد[ه] که در آن مصالح چند بوده، الحال باز می توان طلب نفس الامر را کرد. و هکذا.

۵۳- سؤال: این که می گویند: «الفاظ، اسامی معانی نفس الامریه است»، چه معنی

دارد؟ و چه ثمره بر آن مترتب می شود؟

جواب: بدان که معانی و مفاهیم در حدّ ذات خود، استقلال دارند و مقید به قیدی نیستند که خارج از آن ها باشد، هر چند خود آن معانی بالذات مقید باشند فی نفسه. مثلاً: موجود خارجی، و وجود ذهنی، و اشتراک در اراده از لفظ، و انفراد، و علم مخاطب به اراده آن معنی، و عدم آن، و امثال آن ها، قیود خارجه است.

مثلاً مفهوم «انسان» قطع نظر از قیود خارجه، مفهومی است مستقل، که منحلّ می شود در نظر عقل به «حیوان ناطق»^۱. و لفظ انسان موضوع شده از برای همین مهیّت، قطع نظر از وجود آن در خارج، یا در ذهن و قطع نظر از این که با این مفهوم و معنی، معنی دیگر را هم در یک اطلاق می توان اراده کرد یا نه. و قطع نظر از این که مخاطب بداند که انسان وضع شده از برای این معنی یا نه. و همچنین سایر الفاظ، خواه موضوع باشند از برای اعیان یا صفات، و خواه جزئی باشند از معانی یا کلی؛ مثل لفظ عین، و زید، و فاسق، و مؤمن، و عالم، و درهم، و دینار، و غیر ذلک. و فروع این مسئله در فقه بسیار است؛ مثل این که؛ قاصد ثمانیه فرسخ، قصر می کند، و قاصد اقلّ از آن، تمام می کند. و مالک دویت درهم و بیست دینار باید زکات بدهد، و مالک اقلّ از آن نباید بدهد. و در هر شیئی از اجزای غیر مأکول اللحم، نماز فاسد است، و در هر جزئی از اجزای مأکول اللحم، نماز صحیح است. و امثال این ها. و در این جا سه مقام از کلام متصوّر می شود:

^۱ در نسخه: حیوان و ناطق.

اول این که: این الفاظ نام معانی است که مخاطبین علم به آن ها داشته باشند، یا نه. یعنی این که «فاسق» نام «من عُلِمَ فسقه» است. و «مؤمن» نام «من عُلِمَ ایمانه». و «مأتی درهم» نام «ما عُلِمَ أنه مأتا درهم» است. یا نام فاسق و مومن و مأتی درهم واقعی است، خواه کسی علم به آن داشته باشد یا نه. و حق این است که این کلام کلامی نیست که در میان علما و ارباب فهم مطرح شود. زیرا که مثل آفتاب روشن است که علم را مدخلیتی در وضع، نمی باشد.

مقام دویم این است که: بعد از آن که محقق شد که الفاظ اسامی امور واقعیۀ نفس الامریه هستند، آیا هرگاه حکمی متعلق به آن الفاظ متعلق شد، متعلق شده است به همان معانی نفس الامریه به شرط این که مخاطب علم به آن داشته باشد؟ به این معنی که مثلاً هرگاه شارع بفرماید که «مالک دویست درهم باید زکات بدهد»، آیا این بر کسی لازم است که در حال حاضر خود را مالک دویست درهم می داند؟ یا اگر احتمال بدهد که مالک دویست درهم هست باید تفحص کند از مال خود که آیا مالک هست یا نه؟ یا آن که مثلاً هرگاه پول مغشوشی داشته باشد، هرگاه همّت بکند که احتیاط کند، واجب است که همه را بگذارد تا معلوم شود که مالک هست یا نه؟ یا همین که نمی داند که مالک هست یا نه، بر او چیزی نیست؟

و اظهر در این جا این است که لازم است تفحص. زیرا که هرگاه مولی به عبد خود بگوید که: هر کدام شما [که] ده تومان از مال من در نزد [او]^۱ است، یک تومان را بیاورد. و هر کدام [که] پنج تومان در نزد او است، پنج هزار دینار بیاورد. و هرکس که چهار تومان در نزد او است، چهار هزار دینار بیاورد. واجب است در نزد اهل عرف و عقلاء که بند[ه] ها بروند و حساب کنند مالی که در نزد ایشان است، تا بدانند که هر

^۱ در نسخه: شما.

یک چند باید بیاورد.

و از این باب است وجوب حج بر مستطیع که هرگاه کسی نداند که به قدر استطاعت دارد یا نه، واجب است که اموال خود را در معرض بیع در آورد و قیمت کند تا معلوم شود. و به عدم علم به مال، اکتفا نکند.

و مقام سیم این است که: آیا هرگاه تفحص کرد و نتوانست معلوم کند؛ مثل این که تفحص کرد از مسافت منزل، و محقق نشد از برای او که هشت فرسخ است. یا آن که کسی مشتری املاک او نشده تا بداند که چند می خرند. و اهل خبره هم نیست که بدانند. و [یا] استخوانی است که می خواهد در او نماز کند، یا پیشمی، یا کرکی، و نتوانست محقق کند که از حیوان مأكول اللحم است یا غیر مأكول.

و ظاهر این است که خلاقی که در میان علما مشهور است در همین جا است. و اظهر در نظر حقیر این است که تا علم حاصل نشود، تکلیف ثابت نیست. چون اصل، برائت ذمه است. و مشروط بودن صحت نماز به آن که در نفس الامر باید جزء غیر مأكول اللحم با مصلی نباشد، ثابت نیست. و اخباری که دلالت دارد بر منع نماز در اجزاء غیر [مأكول اللحم]، بعضی از آن ها صریح است در جائی که علم حاصل باشد به آن که جزء غیر مأكول است. و بعضی هم ظاهر در آن است. و چیزی که دلالت کند بر این که واجب است اجتناب از نفس الامری، در نظر نیست.

و اظهر آن ها مثل موثقه عبدالله بن بکیر است که امام علیه السلام می فرماید: «كُلُّ شَيْءٍ حَرَامٍ أَكَلُهُ فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ وَ شَعْرِهِ وَ جِلْدِهِ وَ بَوْلِهِ وَ رَوْثِهِ وَ كُلُّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدٌ».^۱ مخفی نیست این که متبادر از قول امام «الصلوة فی وبره و شعره فاسد» با وجود علم

^۱ در نسخه: اللحم مأكول.

^۲ وسائل کتاب الصلوة، ابواب لباس المصلى، ب ۲ ح ۱.

است به آن که وبر و شعر آن است. سلمنا که ظاهر در این نباشد، لکن جزماً ظاهر در آن معنی عام هم نیست. سلمنا که ظاهر در آن معنی نفس الامری باشد، لکن می گوئیم که مراد از «فاسد» هم فاسد نفس الامری است. و چه دلیلی دلالت می کند بر این که نماز فاسد در نفس الامر، محکوم به فساد است در نظر ظاهر؟ و ما مکلفیم به ظاهر، نه به نفس الامر.

و اگر بگوئی که: مراد از حکم به فساد در حدیث، فساد علی الظاهر است. ما هم می گوئیم که مراد از «حرام اكله»، «حرام الاكل» علی الظاهر است، و سیاق یک سیاق است. و دلیلی بر اجتناب از قبیح نفس الامریه که عقل بر قبح آن حکم نمی کند، ثابت نیست. تا آن که بگوئیم از باب مقدمه واجب باید ترک احتمالات کرد تا آن که ترک مطلوب نفس الامری به عمل آید. بل که ما این را در شبهه محصوره هم مسلم نداریم. و اقوای ادله مشهور بر وجوب اجتناب از شبهه محصوره، همان «وجوب مقدمه واجب» است. و ما در «قوانین» ابطال آن کرده ایم. و این که آن چه واجب الاجتناب است، حرامی است که معلوم الحرمة باشد، و نجسی است که معلوم النجاسة باشد.^۱ و اگر دعوی اجماع و حدیث [در] انائین مشتبهین نبود، در خصوص انائین هم منع وجوب می کردیم.

پس هرگاه در شبهه محصوره که یقیناً حرامی در آن هست، مثل یک دینار ممزوج به ده دینار مشتبه، ما تجویز کنیم ارتکاب را به تدریج، غایت^۲ امر حصول شغل ذمه است به دیناری که باید به صاحبش رساند. چون دلیلی بر حرمت تصرف در هر یک علیحده، نیست. بلی در آن واحد تصرف در جمیع، حرام است چون یقیناً تصرف در حرام کرده.

^۱ بنا بر این مبنای مصنف(ره) مصادیق «قطع موضوعی» خیلی فراوان می شود مانند: «المقطوع النجاسة، یجب الاجتناب عنه» و «المقطوع الحرمة، یجب الاجتناب عنه» و...

^۲ در نسخه: و غایت امر.

پس چگونه در مانحن فیه که یک جامه است که نمی دانیم از پشم و کرک مأكول اللحم یا غیر مأكول است، جایز ندانیم نماز کردن را.

و همچنین است کلام در وجوب نماز به قبله، در جائی که مشتبه باشد، که بنابر ملاحظه مقام ثانی، لازم است تفحص و بعد از یأس از تعیین، دلیلی نیست بر وجوب نماز بر چهار جانب الا حدیث خراش^۱ که مشهور به آن عمل کرده اند. و اظهر در نظر حقیر این است که ساقط است تکلیف به قبله و کافی است یک نماز به هر جهت که خواهد. چنان که حدیث معتبر بر آن دلالت دارد^۲ و جمعی هم به آن عمل کرده اند. و تمسک به وجوب «مقدمه مطلقاً»^۳ وجهی ندارد.

و همچنین صلوات متعدده بر کسی که یک نماز او فوت شده باشد، به جهت نص^۴ است که در آن وارد است. و اگر دلیل آن وجوب مقدمه بود، بایست پنج نماز واجب باشد، چون نیت شرط نماز است، و جهر و اخفات از شرایط آن است. و حال آن که مشهور اکتفا به سه نماز کرده اند. علی الظاهر المطابق للنص ظاهراً علی ما هو ببالی.

و علاوه بر آن ها، می گوئیم که ترک نماز در این جامه مشتبه، مقدمه «ترک نماز در غیر مأكول اللحم» نیست. بل که مقدمه «علم [به] ترک آن» است. و در این مقام هر چند توان گفت که ترکی که مأمور به است، موقوف است بر علم به آن. و علم به آن موقوف است بر ترک مشتبه. و لکن ما فرض می کنیم مقام را در جائی که امر مردد باشد میان نماز عریاناً و نماز در این ثوب مشتبه، و وجوب ترک غیر مأكول اللحم نفس الامر، در چنین جائی معلوم نیست مقدمه آن واجب باشد تا لازم آید که عریاناً نماز

^۱ همان، ابواب القبلة، ب ۸ ص ۵.

^۲ همان، حدیث ۴۳، و راوی آن زراره است. سند این حدیث و حدیث خراش هر دو ارسال دارند.

^۳ یعنی تمسک به وجوب مقدمه، در مواردی درست است.

کند. و قول به فرقی در نظر نیست.

و مع هذا می گوئیم که کسی را می رسد بگوید که نماز در ساتر مأکول اللحم نفس الامری بر عریان واجب است، پس در این جا باید دو نماز بکنند یکی عریاناً و یکی در ساتر مشتبہ. پس استعمال مشتبہ مقدمه واجب خواهد بود، نه ترک آن. و الزام و جوب این، محتاج است به دلیل. با وجود آن که مخالف نفی عسر و حرج است. و با وجود این همه می گوئیم که اخبار معتبره دلالت دارد بر عدم وجوب اجتناب، مثل صحیحہ عبد اللہ بن سنان از حضرت صادق علیه السلام که فرموده است: «كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ حَرَامٌ وَ حَلَالٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَدًا حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ»^۱. فان الظاهر منها حکم شبیهه موضوع الحکم. و المراد بشبهه الموضوع ان الحکم بالنسبة الى کل نوع من انواع الجنس، او صنف من اصناف النوع، معلوم من الشارع و لکن لم نعلم انّ هذا الفرد، هل هو فرد من نوع حکمه الحرمة، او من نوع حکمه الحلّ. و لما کان متعلق الاحکام هو افعال المکلّفين، لا الاعیان الموجودة فی الخارج، الا بعنوان التوسّع و المجاز، فنقول الاکل الذي هو فعل من افعال المکلّفين اذا تعلّق باللحم المذکّی، فهو حلال. و ان تعلّق بالمیتة فهو حرام. فاللحم المشتري من السوق الذي هو مطابق لجنس اللحم القابل لكونه کلاً من النوعين، فيه نوعان قابلان لانّ يحکم علی کلّ منهما بما حکم به الشارع، و علم منه حکمه. فکل فرد من افراد هذا الجنس يحکم بحلّه بمقتضى هذا الحديث، حتى يعلم أنّه بعينه الحرام. فکذلک الصوف الذي له فردان؛ بعضه ممّا لا تحلّ فيه الصلوة، و بعضه ممّا تحلّ. فاذا اشتبه الحال في حکم بحلّه حتى يعرف أنّه ممّا لا يؤکل لحمه. و الحلّ و الحرمة تابع لما قصد من الموضوعات من جملة افعال المکلّفين. ففي بعضها يراد الاکل، و فی بعضها اللبس، و فی بعضها الصلوة، و فی بعضها غير ذلك. و توهم انّ هذا فی المختلط بالحرام

^۱ وسائل، ج ۲۴ ص ۲۳۶ ط آل البيت.

لإشعار الظرفية بذلك، وأنه يتم إذا قال «أن كل شيء منه حرام و حلال». في غاية البعد. إذ الظرفية الحقيقية منتف في الكل و الكلي معاً، و الظرفية المجازية موجود فيهما معاً. و كما أن كلمة «من» المفيد للبعضية يشتمل البعضية بعنوان الجزئية، يشملها بعنوان كونها جزءاً أيضاً. و كما أن الأجزاء في [الكل] فكذلك الجزئيات في الكلي، و ان كان الكلي في الجزء أيضاً على وجه آخر لأنه جزء الجزئي؛ فيقال: الانسان و الفرس و الغنم و البقر، كلها مندرج في الحيوان.

و في معناها رواية عبدالله بن سليمان، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، إلى أن قال عليه السلام: «سأخبرك عن الجبن و غيره كل ما كان فيه حلالاً و حراماً فهو لك حلالاً حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه»^١. و اشكال الراوى أنما كان من جهة اختلاف أنواع الجبن المأخوذة من المذكى و الميتة، لا الجبن التي ركبت منهما. و اوضح منهما ما روى عن الصادق عليه السلام: «كل شيء هو لك حلالاً حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة أو المملوك عندك و لعله حر قد باع نفسه أو خدع فيبيع قهراً أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئة»^٢.

و بالجملة: الاصل و الاطلاقات و نفى العسر و الحرج مضافاً الى هذه الاخبار الظاهرة في المطلوب، لا يجوز تركها باحتمال وجوب مقدمة الواجب الذي لا اصل له اصلاً. او احتمال اشتراط الصلوة بترك ذلك المشتبه. فاذن المختار صحة الصلوة في المشتبه بغير المأكول؛ صوماً كان او جلدًا، او عظماً. و من ذلك يسهل الامر في الصلوة في

^١ و في النسخة: الكلي.

^٢ الوسائل، كتاب الاطعمة و الاشرية، ابواب الاطعمة المباحة، ب ٦١ ح ١.

^٣ وسائل، ج ١٧ ص ٨٩ ط آل البيت.

الخزّ الذي اشتبه حقيقته في هذه الازمان. و كذلك الكلام في من لم يتيسر له اذابة [فلزة] المعشوش. و الشاك في استطاعة الحج اذا لم يحصل له اليقين بالاستطاعة بعد بذل الجهد. و لا نزاع في امتثال ذلك للواقع و نفس الامر. فعليك بالتأمل التام، و التعمق التمام، و عدم البدار الى الردّ و النقض و الابرام. و ان كنت كنبتها في حال لا يؤمن فيها الخطأ و النسيان، لكمال الضعف و المرض و الوهن على الاركان. و والله العاصم. هذا مع ما أنا فيه من نقص القريحة، و خمود الفطنة، و القصور الجبلي. والله المعين و المستعان و عليه التكلان.

۵۴- سؤال: نصب «الغوٲ، الغوٲ» در اواخر فصلهای دعای جوشن کبیر که فرموده

اند «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَدَدَ اللَّيَالِي وَالْأَسْفُورِ»؟

جواب: ظاهر این است که «الغوٲ»، مفعول فعل محذوف است. یعنی «اجب الغوٲ، اجب الغوٲ». به جهت آن که غوٲ و غوٲ به فتح غین، و غوٲ به ضم غین، اسم داد خواهی است. چنان که در صحاح گفته است که «غوٲ الرجل» به صیغه باب تفعیل، یعنی «قال الرجل و اغوٲاه»، و اسم آن یعنی اسم داد خواهی که معنی «واغوٲاه» است، غوٲ است و غوٲ است. پس معنی الغوٲ این است که خداوندا اجابت کن داد خواهی [مرا]^۲. و «خَلَصْنَا مِنَ النَّارِ» تفصیل و بیان آن داد خواهی است.

و اما «غیاث» پس آن «اسم دادرسی» است. پس الغیاث به معنی «استلک الغیاث» است^۳. یعنی از تو می خواهم دادرسی را. و گاهی غوٲ استعمال می شود در شخص دادرسی؛ مثل

^۱ و فی النسخة: فلذة.

^۲ در نسخه: مراد.

^۳ مقصود مصنف (ره) از «داد» معنی مجازی آن است، یعنی «کمک و یاری» نه عدل و عدالت. و نکته این است که ثلاثی مجرد و مزید فیه این ماده، یعنی غوٲ و غیاث، هر دو به یک معنی آمده اند. چرا در اولی «استلک» را مقدر نمی کند؛ گویا همان طور که گفته اند: در حقیقت هیچ دو لفظ مترادف، وجود ندارد، میان ثلاثی مجرد و مزید فیه این ماده، فرق می گذارد.

«یا غوث کل مخذول فرید». چنان که غیاث هم استعمال می شود در آن مثل «یا غیاث المستغیثین». و این استعمال مجازی است.^۱

و اما نصب «عدد الیالی»؛ پس آن منصوب است «بنزع الخافض» یعنی «أقولُ لا إلهَ إِلاَّ اللهُ بِعَدَدِ اللَّیالی وَ الدُّهور» و همچنین امثال آن مثل «سبحان الله عدد ما فی علم الله». و در بعضی اوقات «الی» تقدیر می شود مثل «سبحان الله منتهی رضاه».

۵۵- سؤال: معنی «یا تار الله و ابن تاره و الوتر الموتر» چه چیز است؟

جواب: مَطْرَزی^۲ گفته است: «أدرک فلان تاره» یعنی «قتل قاتل حمیمه». پس بنابر این معنی «تار»، حق قصاص و استیفای عوض خون مقتول است. و فقره عبارت دیگر که فرموده اند «وَ أَنْ یُرْزُقِنِی طَلَبَ تَارِکُمْ مَعَ إِمَامٍ مَهْدِیٍّ»^۳ شاهد آن است. و مراد از «تارالله» این است که صاحب حق این حق، خدا است، و خدا طلب این حق را می کند. و «وتر» به کسر «و»، «فرد» است و «موتور» کسی است که از او کسی را بکشند و آن کس به خون او نرسد و حق خود را از قاتل نگیرد. چنان که در صحاح گفته است «الموتور، الذی قتل له قتیل فلم یدرک بدمه». پس مراد از این دو فقره، این است که سید الشهداء علیه السلام مقتولی است که کسی نیست عوض خون او را بگیرد به غیر از خدا. و تنها مانده و فردی است که کسان او را کشتند و نتوانست خون آن ها را بگیرد و استیفای حق خود را در عوض خون آن ها بگیرد.

۵۶- سؤال: آن چه از شریعت مقدسه رسیده و بنای عرف عام بر آن است، این است

^۱ از باب زید عدل.

^۲ ملقب به «خليفة زمخشری»، خوارزمی حنفی مذهب. کتابی در این باب دارد به نام «المعرب فی ترتیب المعرب».

^۳ بحار، ج ۹۸ ص ۲۹۲.

که شب را مقدم می‌دارند به روز؛ مثلاً شب جمعه قبل از روز جمعه را می‌خواهند، نه شب آینده را. و حال آن که آیه شریفه «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ»^۱ با آن منافات دارد. و همچنین احادیثی که در تفسیر آیه وارد شده است؛ چنان که در مجمع البیان از عیاشی روایت کرده از حضرت امام رضا علیه السلام؛ «أَنَّ النَّهَارَ خُلِقَ قَبْلَ اللَّيْلِ». و در تفسیر «وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ» فرمود: «أَيُّ قَدْ سَبَقَهُ النَّهَارُ». و در احتجاج از حضرت صادق علیه السلام روایت شده «خَلَقَ النَّهَارَ قَبْلَ اللَّيْلِ وَالشَّمْسَ قَبْلَ الْقَمَرِ وَالْأَرْضَ قَبْلَ السَّمَاءِ». و در کافی زیادتی دارد و لفظ «خَلَقَ النُّورَ قَبْلَ الظُّلْمَةِ». وجه جمع میان این‌ها چه چیز است؟

جواب: اولاً: آن چه به خاطر فاطر می‌رسد در تفسیر آیه شریفه، این است (والله اعلم) که فلک آفتاب چون در سالی یک دور طی می‌کند، و فلک ماه هر ماهی. پس فلک شمس در سرعت سیر هرگز ادراک فلک قمر نمی‌کند. چنان که در آیه پیش اشاره فرمود: «الْقَمَرَ قَدَرْنَا مِنْ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ». چنان که گفته اند که قمر را بیست و هشت منزل است که در هر شبی در یک منزل است. و به سبب تفاوت قرب و بعد از شمس، کوچک و بزرگ می‌شود، تا این که بازگشت می‌کند به حال اول در کوچکی و [باریک] ^۲ می‌گردد مثل عرجون قدیم، یعنی شاخ کج درخت کهنه شده خشکیده^۳.

و «لَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ» یعنی هرگز شب از روز پیش نمی‌افتد، و لازم آن می‌افتد که

^۱ یعنی: می‌نامند، قرار می‌دهند.

^۲ آیه ۴۰ سوره یس.

^۳ در نسخه: باریکی - توضیح: ممکن است مراد «یک چیز باریک» باشد در این صورت باریکی درست می‌شود، لیکن بعید است.

^۴ عرجون را به «ته مانده های شاخه های بریده شده در پیکر نخل» معنی کرده اند. و کهنه آن که به زمین می‌افتد شبیه هلال می‌شود.

روز هم از شب پیش نمی افتد. و این کنایه از استقرار امر و انتظام عالم است بر قرار واحد، که همیشه حرکت آفتاب و ماه بر یک قرار است. و آمد و شد شب و روز بر یک قرار؛ «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ»^۱. و می تواند شد که مراد از مجموع آیه بیان این باشد که شب و روز بر همان قراری است که حق تعالی قرار داده است، نه شب می تواند داخل شود قبل از انقضای روز، و نه روز می تواند داخل شود قبل از انقضای شب. و شمس کنایه از روز باشد و قمر کنایه از شب. چون ظهور نور شمس در روز است، و ظهور نور قمر در شب. یعنی نور شب نمی تواند منبسط شد مادامی که نور [شمس]^۲ منبسط و نمایان است، و نور قمر جلوه نمی کند مادامی که نور شمس منجلی است. و تغییر اسلوب در دو فقره و ذکر لیل و نهار به جای قمر و شمس، اشاره به همین باشد که مراد از شمس و قمر و لیل و نهار، این است چون لیل احیاناً از نور قمر منقلب می شود، بخلاف نهار که از نور شمس منقلب نمی شود. و ذکر نهار از باب تبعیت و مشاکله باشد. یا از برای اشاره به آن که مراد از ذکر شمس در فقره اولی هم نهار بوده.

و موید این تفسیر است آن چه علی بن ابراهیم روایت کرده در تفسیر آن که امام علیه السلام فرموده: «الشَّمْسُ سُلْطَانُ النَّهَارِ وَالْقَمَرُ سُلْطَانُ اللَّيْلِ لَأَيُّهَا يَنْبَغِي لِلشَّمْسِ أَنْ تَكُونَ مَعَ ضَوْءِ الْقَمَرِ بِاللَّيْلِ وَلَا يَسْبِقُ اللَّيْلُ النَّهَارَ يَقُولُ لَأَيُّهَا يَذْهَبُ اللَّيْلُ حَتَّى يُدْرِكَهُ النَّهَارُ». و [از] آن چه مذکور شد، ظاهر شد که ظاهر آیه دلالتی ندارد بر تقدیم خلقت نهار بر لیل.

و اما حدیث عیاشی؛ پس شاید مراد این باشد که اشاره به علت عدم دخول لیل

^۱ آیه ۱۹۰ سوره آل عمران.

^۲ در نسخه: قمر.

قبل از انقضای نهار^۱، یعنی آن وضعی که جناب اقدس الهی قرار داده در اول که نهار را قبل از لیل خلق کرده، تخلف نمی کند. پس شب سبقت نمی گیرد بر نهار، یعنی مادامی که نهار منقضی نشود، لیل داخل نمی شود. و مقدار زمان دو لیل متعاقب نمی افتد که لیل شبانه روز بعد، بیاید و به لیل شبانه روز قبل متصل شود. و روزهای آن ها هم به هم متصل شوند. به

^۱ حدیث عیاشی به طور صریح و نصّ می گوید که «آفرینش ارض قبل از سماوات بوده» و این قابل تأویل نیست. و اگر باب چنین تأویل ها باز شود، سنگی روی سنگی قرار نمی گیرد. و این حدیث تنها نیست بل آیات و احادیث متعدد در این باره هست. لفظ «ارض» در قرآن به چند معنی آمده؛ به معانی: طرف پائین و زیر پا، سر زمین و کشور، کره زمین، مجموعه کیهکشان ها و فضاها میان آن ها و خلال شان که مساوی است با محتوای کل آسمان اول. و یکی از معانی آن، همان «ماده اولیه» است که پیش از جریان خلقت، ایجاد شده است. ایجاد شده است به «امر»، امر «کن فیکون»، و سپس جریان خلق به راه افتاده است. «له الخلق و الامر» خداوند دو نوع کار دارد یکی امری و دیگری خلقی. که از آن به «یدی» یعنی «دو دست خدا» تعبیر می کند.

غیر از خدا هیچ چیزی وجود نداشت، خدا آن ماده اولیه را ایجاد کرد، ماده ای که به طور دائم بزرگ می شد و متحول می شد، از تحولات آن، آسمان ها یکی پس از دیگری هر کدام در فاصله ۱۸،۲۵۰،۰۰۰،۰۰۰ (هیجده میلیارد و دو بیست و پنج میلیون سال) به وجود آمده اند. پس ارض پیش از آسمان ها آفریده شده.

مراد از «ارض» در حدیث عیاشی و امثال آن، کره زمین نیست که در ارقام نجومی همین دیروز تکون یافته است. وقتی که می گوید آن ارض پیش از آسمان ها به وجود آمده، یعنی پیش از خورشید، قمر، منظومه و کیهکشان ها، و پیش از همه کائنات. شرح این موضوع را در کتاب «تبیین جهان و انسان» آورده ام.

خداوند نبخشاید کسانی را که فرضیه ها و تخیلات ارسطو و سفسطه های او را به نام فلسفه، به جامعه شیعه وارد کردند و محمل تفسیر قرآن کردند. و امروز مدعی عرفان، عرفان خدا و وصال به خدا هستند. آنان که زمین زیر پای شان را، و هوایی را که در درون آن هستند را، نمی شناسند، با وجود این همه آیات و احادیث؛ حتی در حدّ صفر از کیهان شناسی قرآن و اهل بیت (ع) نمی فهمند، و در شناخت مخلوقات جاهل محض هستند، مدعی عرفان خدا هستند!!! چه بلای بزرگی اینان بر سر قرآن آوردند؟! کیهان شناسی قرآن را به نُه فلک خیالی ارسطو تفسیر کردند، حتی فقهای بزرگ ما را تحت تأثیر قرار دادند، شخصیت بس با عظمتی مانند محقق قمی را نیز متأثر کردند. آن هم نُه فلک زنده با حیات و دارای اراده که تدبیر جهان را می کنند که به علاوه «صادر اول = عقل اول» و خود خدا می شوند یازده خدا. و این بت پرستی ارسطو را، حکمت و عرفان نامیده اند.

و پس از رسوائی نُه فلک، روسیاهی را به گردن بطلمیوس می اندازند، در حالی که بطلمیوس فقط نظر ارسطو را شرح داده است.

اگر کتاب «تبیین جهان و انسان» را مطالعه کردید، سری هم به کتاب «دو دست خدا» بزنید که معنی «امر و خلق = دو دست خدا = قضا و قدر» را ملاحظه فرمائید.

جهت آن که حق تعالی در اول، خلق نهار را قبل از لیل کرده. پس باید نهار شبانه روز اول، قبل از لیل شبانه روز دوم باشد.

و اما حدیث احتجاج؛ پس ظاهر آن بیان تقدیم خلقت روز است بر خلقت شب. چون همه آن امور مستلزم این مطلب است.

باقی مانند اشکال در دو چیز: اول این که چه معنی دارد تقدیم خلقت روز بر شب، با وجود این که خلقت آسمان که بعد از زمین شد، و آفتاب در [صحن] آسمان چهارم قرار داده شد^۱ که در هر جزئی از اجزاء دایره منطقه البروج که فرض شود، روزی خواهد بود و شبی خواهد بود. و تقدم و تأخر این ها چه معنی دارد؟ به جهت آن که مقتضای کرویت زمین و کرویت آسمان این است که آفاق نسبت به سگان ارض مختلف است؛ در بعضی ممکنه شب است، و در بعضی روز. و در بعضی روز کوتاه و شب دراز، و در بعضی به عکس. و در بعضی شش ماه روز، و شش ماه شب است. الی غیر ذلک.

و تخصیص آیه به مکان نزول آیه و متفاهم آن بلاد؛ به این معنی که در حین خلقت آسمان چنین اتفاق افتاد که آفتاب در نقطه مشرق بود و روز بود، و بسیار بعید است.

و ممکن است دفع اشکال به این که: چون موجودات مسبوق است به عدم بحث، که ظلمات مترتب بر آن است، پس قبل از خلقت شمس و نور، ظلمت بود. و ظلمت همان عدم بحث است^۲. و اقسام به لیل بملاحظه وجود نهار، مستلزم آن نیست که ظلمت ما قبل وجود نور شمس را لیل گویند. و چون لیل متعارف و متداول در آسنه، نام قطعه [ای] از

^۱ این مطابق هیئت ارسطو است. از نظر قرآن و اهل بیت (ع) همه کهکشان ها در آسمان اول هستند.

^۲ ظلمت نه عدم است و نه عدم بحث. در گذشته تحت تاثیر ارسطوئیات، آن را عدم می دانستند. چنان که نور را هم «مجرد» می دانستند و حس تجربی بشر را که به وضوح حس می کرد که نور ماده است انکار می کردند. امروز فیزیک بداهت این موضوع را اثبات کرده است که نور ماده است.

و در مکتب قرآن و اهل بیت (ع)، نور و ظلمت وزن دارند؛ امام سجاد علیه السلام در دعا می گوید: «سُبْحَانَكَ تَعْلَمُ وَزْنَ الظُّلْمَةِ وَ النُّورِ» - بحار، ج ۸۳ ص ۲۲۶ ب سجدة الشکر - و بخش تاریک جهان (و نیز عرصه ماده تاریک و فضای پر از انرژی تاریک در جهان) به حدی گسترده است که بخش روشن آن قابل مقایسه با آن نیست.

دور فلک اعظم^۱ است که ناشی شده از استتار شمس در قوس تحت الارض. پس صحیح است که گفته شود که نهار در اول خلق شد، چون تقدم بالذات دارد، و تحقق لیل به واسطه ملاحظه آن است. و این منافات ندارد با این که تقدم زمانی نداشته باشد. و این معنی نسبت به همه آفاق مساوی است.

پس صادق است که خلق نهار در همه آفاق، قبل از خلق لیل [با] شد. و مراد از خلق لیل همان ازاله نور است که تواند مورد ایجاد بود.

پس بنا بر این؛ روز اولی که حاصل شد از خلقت آسمان و شمس و نور در زمان اول، آن روز، شب قبل نداشته. به جهت آن که ظلمت سابقه بر آن همان عدم بحت ازلی^۲ بود که منتسم نشده بود به اسم لیل یا نهار.

و اشکال دوم این که: پس چرا در عرف و شرع، لیل را اسناد به یوم آینده می دهند؟ و حال آن که در امکان نسبت به سابق و لاحق، مساوی اند. و آن چه به گمان حقیر می رسد آن است که وجه آن از آن چه گفتیم در دفع اشکال اول، ظاهر می شود. و توضیح آن این است که هرگاه معلوم شد که متحقق بالذات همان امر وجودی است که نور است، و این عدمی را که لیل [می نامیم]^۳ به اعتبار ملاحظه آن امر وجودی است. و این امر عدمی حائل است مابین دو امر وجودی و نسبت آن را به هر یک می توانیم داد، چنان که مانع از ادراک سابق است، مانع از ادراک لاحق است. و اولویت آن نسبت به لاحق این است که از سابق مأیوسیم و امید عود در آن نیست، و ترتب لاحق را داریم.

پس اولی این است که بگوئیم که شب روز آینده است. چون سابق هم در حکم عدم

^۱ این هم از اصطلاحات مبنائی و یکی از فرضیه های ارسطو است که توده تلنبار شده از فرضیات را فلسفه نامیده است.

^۲ ظلمت (که گفته شد وجود است) اگر ازلی باشد، لازمه اش دو وجود ازلی می شود.

^۳ در نسخه: می نمائیم.

بحث است. و دیگر این که نسبت به سابق به منزلهٔ رفع است و به لاحق به منزلهٔ دفع. و ثانی اسهل حصول است از اول. هر چند در دفع بودن هم اشکال هست به جهت آن که مفروض این است که آن روز تمام شده بود و چیزی باقی نمانده بود که [از آن] دفع شود. و دیگر این که: بعد از آن که دانستی که مراد از اولویت در خلقت اولیّه، ذاتی است نه زمانی. چه ناخوشی لازم می آید از این که احد و صفین متأخر بالطبع نسبت به قطعه ای از قطعات زمان، فرض شود متقدم بالوضع نسبت به قطعهٔ دیگر از زمانی که آن نیز چنین باشد. خصوصاً هرگاه شارع نصّ بر آن کرده باشد. و **الحاصل**: باعث بر اشتباه سائل، خلط مابین مطلق لیل و نهار و مهیت طبیعت آن ها، و مابین لیل خاص و نهار خاص است. و بینهما بون بعید. و این مقام هر چند مقتضی بسط بسیار بود از کلام، لکن الحال فرصت بیش از آن نبود.

۵۷- سؤال: مجنون عامری گفته است:

أتوب الیک یا رحمن مما جنیت فقد نکاثرت الذنوب و اما من هوی لیلی و ترکی زیارتها فأنی لا أتوب!

چه معنی دارد عطف زیارت بر «هوی لیلی»؟

جواب: معانی متعدده گفته اند. و اظهر در نظر حقیر این است که مراد مجنون این است که: خداوندا من از هر گناهی توبه می کنم به غیر از محبت لیلی که آن را گناه نمی دانم، بل که خوب می دانم. و «ترکی زیارتها» گویا جواب سؤالی است که گویا کسی به او می گوید که: هرگاه عشق لیلی و محبت او خوب است، پس چرا ترک زیارت او می کنی. با قدرت بر آن جواب می گوید که من ترک زیارت را هم خوب می دانم. منافاتی نیست

^۱ ترجمه:

توبه می کنم بر تو ای رحمان از آن چه مرتکب شده ام و گناهان را زیاد کرده ام

اما از عشق لیلی و از «ترک زیارت او» توبه نمی کنم.

مابین کثرت محبت و خوب دانستن ترک زیارت. و من از هیچکدام از این ها توبه نمی کنم. و این چند وجه دارد؛ یکی طریقه عرفا است که محبت را به لیلی، عشق الهی می دانند که او گویا مظهر جمال الهی شده، پس مجنون محو معنی لیلی است نه صورت لیلی. پس میلی به زیارت که از توابع ملاقات حسّی است، ندارد. و همان به مطالعه معنی می کوشد.

به مجنون گفت روزی عیبجوئی که پیدا کن به از لیلی نکوئی
ز گفتگوی او مجنون بر آشفت ولی بر روی او خندان شد و گفت
اگر بر دیده مجنون نشینی به غیر از خوبی لیلی نبینی

و بعضی حکایت کرده اند که شخصی رحمش آمد به حال مجنون و سعی کرد لیلی را حاضر کرد در نزد او، و مجنون را خبر کردند. مجنون گفت من در مرتبه ای هستم از محبت که محتاج نیستم در آن مرتبه به لقای حبیب. چنان که شاعری گفته:

گفت روزی که آن چنانم من که به جز عشق تو ندانم من
عشق تو ای نگار فرزانه آن چنان کرد در دلم خانه
که ترا هم نماند گنجائی بعد از این خوش دلم به تنهائی

و ممکن است که مراد او این باشد که لقای او سوء ادب است و من به محبت او اکتفا می کنم. چنان که مشهور است که عبد الله مسکان که از اصحاب ائمه علیهم السلام است، کم به خدمت امام علیه السلام می رسید، و روایت نکرد از امام الا نادری، از جهت خوف این که مبادا پاس ادب نگاه ندارد.

و می تواند شد که آن چه حکایت کردیم از مجنون و حاضر کردن لیلی و اظهار عدم حاجت او به ملاقات، وجه دیگر باشد. و توضیح آن این است که در مرتبه عشق و محبت، غیر محبوب در نظر نیست. اما در مرتبه لقا و وصال استلذاذ عاشق به وصل، در

میان است. و این معنی دقیق است.^۱

۵۸- سؤال: شیخ شهید(ره) در الفیه گفته است: «الرابع مسح مَقْدَم شعر الرأس حقیقهً أو حکماً، أو بشرته، بقیة اللبل و لو باصبع، أو منکوساً»، چه معنی دارد؟ و کلمه «منکوساً» عطف به چه چیز است؟

جواب: بدان که لفظ رأس (مانند ید و رجل و امثال آن ها) [چند]^۲ اطلاق دارد. و ظاهر این است که حقیقت است در مجموع ما فوق مذبح. و لکن هر جزوی از آن، اسم علیحده دارد که یکی از آن اجزاء، وجه است؛ و آن هم مثل رأس حقیقت در مجموع صفحه [مواجهه]^۳ است، و آن هم مشتمل است بر اجزاء چند که هر یک اسمی دارند مثل عین، و انف، و فم، و غیر آن. و همچنین ید نام مجموع از منکب تا به آخر است، و مشتمل است بر عضد و ساق و کف و غیر آن.

و لکن شایع در عرف عام این است که رأس، اسم یک جزء خاص^۴ از آن رأسی که در برابر تن است، نیز هست و آن منبت شعر است که مو در آن می روید. پس فوق پیشانی که مو در آن می روید آن را رأس می گویند نیز به اطلاق دیگر و وضع علیحده. و ما تحت آن را جبهه می گویند. و ما تحت آن را حاجب، و هکذا. و چون محل روئیدن مو در اشخاص مختلف است که بعضی موی سر آن ها نزدیک به ابرو می روید، و بعضی مو

^۱ بلی: برخی از بزرگان ما، مانند میرزا قدس سره، در برابر تهاجمات صوفیان (به ویژه تهاجمات صوفیان صدروی، که بزرگان دین را متهم می کردند و می کنند؛ که شما خبری از این عالم ندارید) منفعل شده و برای اثبات تبحرشان در این وادی تخیلات، گاهی از این گونه اظهار نظرها کرده اند. دو رساله در رد تصوف و یک پاسخ مشروح که به ملا علی نوری داده، کجا و این روی خوش نشان دادن کجا؟-.

^۲ در نسخه: چندان.

^۳ در نسخه: مواجهه.

^۴ در نسخه: و خاص.

ندارد تا فرق سر. که اولی را «ارغم» می گویند و دومی را «انزع» می گویند.^۱
 پس؛ هرگاه تحدید سر را به محل روئیدن مو گذاشتیم، آیا مراد در وضع مرتبه معینه
 است از روئیدن مو؟ که اختلافی در [مسمای]^۲ سر نمی باشد؛ یا آن که سر هر کسی تابع
 روئیدن موی او است؟ حق این است که چون اطلاقات منصرف به عرف می شود، و عرف
 ملاحظه شایع غالب را می کند. چون غالب مردم مستوی الخلقه می باشند، پس مراد محل
 روئیدن موی مردمان مستوی الخلقه باید باشد.

هرگاه این را دانستی؛ پس هرگاه «مقدم» را اضافه کنیم به «شعر رأس»، معنی آن
 مقدم شعر رأس مستوی الخلقه باید باشد. پس مراد شهید(ره) چون این است که بیان کند
 که «ارغم» بر پیشانی مسح نکند به گمان این که مقدم شعر است، و «انزع» بر فرق سر
 مسح نکند چون که مقدم شعر رأس او آنجا است، بل که چون رأس حقیقی محل روئیدن
 موی سر مردمان مستوی الخلقه است که اغلب مردم اند. و مقدم موی سر حقیقی که بر
 آن به عنوان حقیقت صدق [می] کند که مقدم موی سر است، این دو قسم هیچکدام
 نیستند.

پس باید فرض کرد که اگر این دو شخص مستوی الخلقه بودند کجای سر ایشان محل
 مقدم موی سر بود، همان را مسح کند. که آن اگر چه مقدم موی سر حقیقی نیست و لکن
 در حکم مقدم موی سر حقیقی است. پس «حقیقه»^۳ اشاره است به مقدم موی سر اغلب
 ناس که مستوی الخلقه اند. و «حکماً» اشاره است به آن جائی از موی سر آن [د] و فرقه
 دیگر که آن موضع از سر ایشان در حکم مقدم شعر رأس مستوی الخلقه است. و مراد به

^۱ و آن را که طاسی او به فرق سر نرسد، «صلع» یا «أصلع» می گویند.

^۲ در نسخه: مسمی.

^۳ یعنی کلمه «حقیقه» در کلام شهید(ره).

کلمه «او بشرته»، سر تراشیده است که موی سر در محلّ مستوی الخلقه داشته اما تراشیده است، که [او بر]^۱ پوست سر مسح می کند.

و چون ضمیر در کلمه «او بشرته» راجع است به «مقدم شعر رأس». چون قاعده این است که در چنین جائی، ضمیر به مضاف راجع می شود نه به مضاف الیه. و انزع مقدم شعر رأسی ندارد که آن مقدم شعر، بشره داشته باشد. پس نمی توان گفت که کلمه «او بشرته» اخراج انزع را می کرد و کلمه «حقیقه» هم اخراج ارغم را می کرد پس دیگر حاجت به ذکر «او حکماً» نبود.

بلی: اشکال دیگر هست که: کلمه «او حکماً» سر تراشیده را هم داخل می کرد^۲ مثل سر انزع، پس احتیاج به کلمه «او بشرته» نبود. و ظاهر این است که این را به جهت توضیح گفته، چون در فهم «سر تراشیده» خفائی بود.

و اما کلمه «او منکوساً»: پس آن معطوف است بر معطوف علیه مقدّری که کلمه «من الاعلی» است. یعنی: «الرابع؛ وجوب مسح مقدم شعر الرأس من الاعلی او منکوساً». و قرینه مقام شاهد آن است. به جهت آن که چون خلقت مو به این نحو شده که از بالا روئیده رو به پائین، و مسح بر مو منصرف می شود بر مسح بر آن بر نهج خلقت، و آن مستلزم ابتدای به اعلی است. و اگر نه، مسح بر مقدم مو بر نهج متعارف که مسح بر روی مو باشد، ممکن نمی شود. به این جهت محتاج به ذکر «او منکوساً» شد.

و الحاصل: متبادر از مسح مقدم شعر، مسح بر روی آن است. و مسح بر روی مو نمی توان إلاّ به ابتدای به اعلی. و در صورت منکوس، مسح بر زیر مو می شود، نه رو. پس معطوف علیه در حکم مذکور است.

^۱ در نسخه: آن برابر.

^۲ یعنی: در زمرة اخراج شده ها قرار می داد.

۵۹- سؤال: شخصی تلاوت قرآن می کند، و در قرآن او سقطی بود که در حاشیه نوشته، و از آن غافل شد. و بعد تلاوت یک صفحه (مثلاً) متذکر شد. آیا هرگاه همان سقط را بخواند کافی است؟ یا باید آن را و ما بعد آن را بخواند تا ترتیب به عمل آید؟ و هرگاه اجیر باشد در تلاوت، براءت ذمه بدون ترتیب، حاصل می شود یا نه؟-

جواب: هر چند الحال از کلام علماء اخیار چیزی در نظر نیست، و لکن می توان گفت که هرگاه آن سقط آیه مستقله باشد کافی باشد خواندن آن. نظر به این که عموم «فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ»^۱ و امثال آن شامل آن است. و قرآن چنان که موضوع است از برای مابین دفتین، موضوع است از برای آن کلام منزل للاعجاز. پس در اصل صدق امثال به قرائت قرآن، ترتیب مدخلیتی ندارد. خصوصاً که آیات قرآنی متفرقاً نازل شد[ه]. و این جمع معلوم نیست که حقیقتاً از چه چیز است. و این که اخبار از ائمه علیهم السلام وارد شده که «فأقروا كما يقرؤون»^۲، معلوم نیست که مراد ملاحظه ترتیب هم باشد. بلی: هرگاه آن سقط کلمه باشد یا بیشتر، به حیثیتی که مستقلاً اطلاق قرائت قرآن به آن نتوان کرد، یا مطلب ناقص بماند، در آن جا ظاهر این است که باید تکرار کند آن چه را که مطلب به آن حاصل شود.

و ظاهر این است که مستأجر هم هرگاه مسئله را بفهمد که تفاوتی نمی کند، مضایقه نخواهد داشت. و از این جا ظاهر می شود که هرگاه سهو کند و سوره بعد را پیش بخواند، خواندن همان سوره پیش کافی باشد. و همچنین اجزای قرآن. و از فروع مسئله این است که کسی هرگاه اجیر مطلق شود بر تلاوت یک ختم قرآن، و اجیر خاص نباشد، تواند یک ختم قرآن را تقسیم کند میانه چند نفر. هر چند بعضی از آن ها اجزای متأخر را قبل

^۱ آیه ۲۰ سوره مزمل.

^۲ کافی، ج ۲ ص ۶۳۳ ط دار الاضواء - مع تفاوت بسیر.

از متقدم بخواند. و همچنین در مثل ختم انعام هرگاه یک سوره را قسمت بکنند میان چند نفر.

و اما این که لازم است در نماز که فاتحة الكتاب بر توالی خوانده شود، و همچنین سایر سوره؛ پس آن به دلیل خارج است. زیرا که در آن جا به همین نهج از شارع مقدس رسیده و رخصت غیر آن نرسیده. و آن نه از راه محض تلاوت قرآن است که به هر نحو باشد کافی باشد. و علی ای حال شکی نیست در این که ملاحظه ترتیب احوط است.

۶۰- سؤال: مراد از «يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ» در سوره براءت کدام است؟

جواب: از بعضی از روایات که در کتاب **علل و معانی الاخبار** مذکور است، ظاهر می شود که وجه تسمیه این است که در همان وقتی که سوره براءت نازل شد، رسول خدا صلی الله علیه و آله، امیرالمومنین علیه السلام را فرستاد که آن را بر مشرکین بخواند (بعد از آن که ابابکر را فرستاده بود و امر کرد که از او بگیرد و خود بخواند) در روز عید قربان بود که آن حضرت بر ایشان خواند در منی. و آن روز را روز حج اکبر گفتند. به جهت آن که در آن سال مسلمین و مشرکین همه حج کردند و بعد از آن دیگر مشرکین حج نکردند.

و از چند حدیث بر می آید که مراد از آذان در این آیه، امیرالمومنین علیه السلام [است]. و «وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ»، یعنی اعلامی است از خدا و رسول او به سوی مردم در روز حج اکبر که خدا و رسول او بریئ اند از مشرکین و «آذان» مصدر است به معنی «اعلام» و [به] معنی فاعل است، یعنی آن خیر دهنده اعلام کننده است از جانب خدا و رسول، یعنی امیرالمومنین علیه السلام.

و از بعضی اخبار بر می آید که مراد از حج اکبر، حج است. و حج اصغر عمره است. و

روز حج اکبر روز عید قربان است، چون بیشتر اعمال حج در آن روز به انجام می آید. و آن روز آخر اعمال حج است که وقوف به عرفات و مشعر و قربانی و رمی جمره و سر تراشیدن است. که در آن روز مُحرم مُحل می شود.

۶۱- سؤال: اطفال فرقه ناجیه شیعه، که صغیر و نا بالغ فوت و ساقط می شوند، یقین از اهل بهشت اند؟ یا خلافی دارد؟ و بر فرضی که ان شاء الله از اهل بهشت اند، در حین دخول بهشت، کبیر خواهند شد؟ یا باز به همان سن خواهند بود که از دنیا رفته اند؟ به مضمون آیه شریفه «فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ»^۱ اگر در بهشت هم صغیر باشند، لذت و فیض ایشان کمتر بل که چیزی نخواهد بود(؟).

جواب: ظاهراً خلافی نیست که از اهل بهشت اند. و آیه شریفه «أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ»^۲ به آن تفسیر شده. و از احادیث بسیار، ظاهر می شود که بعد از فوت اطفال، مربی از برای آن ها مهیا است؛ که در بعضی اخبار جناب فاطمه زهراء صلوات الله علیها، و در بعض اخبار حضرت ابراهیم علیه السلام و ساره متوجه تربیت ایشان است. و در قیامت آن ها [را] به هدیه می دهند به پدران ایشان. و در بعض اخبار هست که تربیت می کنند ایشان را یکی از پدر و مادر آن ها [که] بمیرد به آن ها می سپرند. و مقتضای تربیت این است که بزرگ می شوند و همه لذت ها را می برند.

۶۲- سؤال: زنان اهل بهشت به مردان عطا می شوند، باز در میان ایشان سر رشته و عقود و صیغه خواهد بود؟ یا نه؟ چون جناب اقدس الهی می فرماید «وَزَوْجَانَهُمْ بِحُورٍ عِينٍ»^۳. و چنانچه قاعده نباشد، کسی چه می داند که فلان و فلان زوجة فلان اند(؟)

^۱ آیه ۷۱ سوره زخرف.

^۲ آیه ۲۱ سوره طور.

^۳ آیه ۵۴ سوره دخان و آیه ۲۰ سوره طور.

جواب: چه ضرور است از صیغه عقد نکاح، آنچه حق تعالی به ایشان عطا می کند، همان عطای الهی تزویج ایشان است. مگر بهشت مثل دهات است که زن ها در میان یکدیگر داخل اند^۱. هر یکی از اهل بهشت چندان مملکت و وسعت دارد که در بعضی اخبار مذکور است که کمترین از این ها کسی است که مملکت او به قدر تمام دنیا باشد. [پس مگر]^۲ چنین کسی زن های او ممتاز از دیگران نیست که محتاج به عقد و نکاح و نم و نشان باشد؟! و نشان باشد؟! و نشان باشد!؟

۶۳- سؤال: هرگاه کسی در دنیا زنی را بخواهد و نصیب نشود، و کسی دیگر او را بگیرد. و آن شخص با خود خیال کند که در آخرت خواهم گرفت^۳. و اتفاق افتاد که این مرد و زوج آن زن، و آن زن، هر سه از اهل بهشت شدند^۴، و در این وقت این دو نفر زن را می خواهند، و زن هم میل به هر دو دارد به تساوی^۵. آیا زوج اولی احق است یا نه؟-
جواب: این قدر باید دانست که در بهشت غم و الم و اندوه نمی باشد. حق تعالی همگی را خشنود می کند. و از بعض اخبار بر می آید که هرگاه زنی دو شوهر کرده و همه به بهشت بروند، هر مردی که خوش خلق تر بوده، زن را به او می دهند. و به هر نحو حق تعالی همگی را خشنود می کند که راضی باشند^۶.

۶۴- سؤال: محارم چون خواهر و عمه و غیره، باز در بهشت مثل دنیا حرام است؟ یا نه چون رفع تکلیف شده و دار تکلیف نیست؟-

^۱ بیچاره زنان بهشتی از لذت جلسات غیبت محروم اند!...

^۲ این لفظ خوانده نشد، بنابر این احتمال رفتار شد.

^۳ آخ طفلکی!!

^۴ باز طفلکی بد آورده که طرف بهشتی شده!!

^۵ چه زن عادل!..

^۶ برای شرح بیشتر و همه بُعدی این مسئله، رجوع کنید به کتاب «تبیین جهان و انسان». بخش معاد شناسی.

جواب: به خصوص در نظرم چیزی نیست. و لکن ظاهر این است [که] محرمات بر قبح خود باقی اند؛ مثل لواط کردن که ظاهر این است که در بهشت نباشد. و نکاح با محارم هم از این قبیل باشد. و از ممنوع شدن این ها لازم نیست که ملالی به خاطر اهل بهشت برسد^۱.

۶۵- سؤال: اطفالی که ساقط شده اند، یا بی تمیز فوت شده اند، در قیامت چگونه والدین خود را می شناسند؟ و می شود که شفاعت اولاد، گناه کبیره را از والدین تخفیف بدهد یا نه؟-

جواب: چگونه کره خر که از مادر می افتد پستان مادر را می شناسد به قدرت و الهام الهی، و فرزند آدم بعد از تربیت فاطمه زهراء علیها السلام و ابراهیم علیه السلام و ساره، نمی تواند والدین را بشناسد به الهام الهی؟ و از اخبار بر می آید که شفاعت والدین را هم می کند.

۶۶- سؤال: جناب اقدس الهی در کلام مجیدش فرموده: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي

^۱ مثل این که در این جا یک توضیح چند سطر لازم است: این جهان از مثبت و منفی تشکیل یافته است از اتم، ماده و انرژی تا همه چیز آن دارای این دو جنبه است. حتی انسان علاوه بر بدنش که از مثبت و منفی تشکیل شده، دارای دو روح غریزه و فطرت است (نفس اماره و نفس لوامه) که با همدیگر در چالش و درگیرند. حتی آن لامپی که بالای سرتان نور می دهد روشنائی آن از تلاقی دو سیم مثبت و منفی حاصل می شود و همچنین رعد و برق ابرها و... به طوری که فرمول زیر را باید نوشت:

جهان- درگیری مثبت و منفی=جهان-جهان.

اما جهان بهشت، جهان مثبت است. زیرا در انفجار عظیم قیامت، میان مثبت و منفی تفکیک می شود؛ عالم دوزخ از منفیات آن، و عالم بهشت از مثبتات آن، ساخته می شود. بنابر این:

الف: این جهان هم به خوبی ها استعداد دارد، هم به بدی ها. هم به هوس های بد و هم به خواسته های نیک.

ب: جهان بهشت استعدادی برای بدی ندارد. انگیزه بد، خواسته بد در آن جا امکان ندارد. نه مواد آن جنبه منفی دارد و نه

اشیاء. حتی شراب بهشت مست نمی کند. و نه انسان بهشتی می تواند هوس بدی بکند.

ج: جهان دوزخ، محض منفی است و استعدادی برای خوبی ندارد.

شرح کافی و بیشتر در «کتاب تبیین جهان و انسان» بخش معاد شناسی.

آدم^۱ الى آخر الایة، و بعد از آن می فرماید: «وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ»^۲. حرف ندا بر سر «بنی آدم» افاده شمول می کند که شامل هر فردی از افراد بنی آدم می باشد واحداً و احداً. و آن جناب از ما هر یک، یک عهد نگرفته. و اگر مراد ارسال رسل و انزال کتب باشد، باز عهد بر ذمه یک نفر از بنی آدم ثابت است که آن نبی است، و به کس دیگر عهدی ننموده. و حال آن که به صیغه متلکم وحده که «أعهد» باشد می فرماید. و دیگری^۳: عبادت [شیطان] چگونه می باشد؟ ما که (لله الحمد) شیطانی ندیده ایم، و برهانی از جانب او به ما نرسیده، و طریق عبادت او را نمی دانیم. و در آیه ثانیه می فرماید «هذا»؛ مشار الیه هذا چه چیز است؟ اگر مراد احکام قرآن است، می بایست بفرماید که در این کتاب ارشاد شما نمودیم. خلاصه اگر احتمال تأویلی باشد، بیان فرمائید. **جواب:** این رسانیدن عهد از قبیل آن است که پادشاه اسلام فتح ممالک کفر بکند و حمایت مسلمین بکند. بعد از آن بر آن ها منت گذارد که آیا من دشمنان شما را هلاک نکرده ام و احسان به شما نکردم. و حال آن که قشون او به فرمان او فتح کرده، و به وسائط وزرا و امراء احسان کرده. پس رسانیدن حق تعالی عهد خود را به بندگان به واسطه انبیاء مصداق عهد خود است. و شکی نیست که عهد الهی به این معنی به ما همه رسیده، گو به عنوان مشافهه و وحدت نباشد.

و مراد از عبادت شیطان، همان اطاعت و فرمان برداری او است که دائماً در کاریم و از همه چیز آن را بهتر می دانیم. خوشا به حال شما که تا به حال حقیقت عبادت شیطان را نفهمیده اید.

^۱ آیه ۶۰ سوره یس.

^۲ آیه ۶۱ سوره یس.

^۳ یعنی: پرسش دیگر.

و مشار الیه «هذا» همان عبادت خدا و اطاعت او است در هر دینی و ملت‌ی که بوده باشد، نه بخصوص آنچه در قرآن است. و تذکیر اسم اشاره ضرر ندارد، چون «خبر» مذکر است که لفظ «صراط» است. با وجود آن که لفظ «عبادت» در کلام نیست که مطابقه خواهد. [با] این که در مصدر، تذکیر و تانیث ضرر ندارد.

۶۷- سؤال: هرگاه شخصی صیغه‌ی یکی از عقود را به لحن ادا نماید؛ مثلاً «صلح» را به جای صاد، سین بگوید و قصدش ایقاع معامله صلح باشد، آن عقد صحیح می‌باشد یا نه؟
 جواب: چون در غیر نکاح و طلاق و امثال آن‌ها، صیغه را لازم نمی‌دانیم که عربی باشد، ظاهر این است [که] لفظ ملحون هم کافی باشد با فهم معنی. اما در مثل نکاح: پس اظهر عدم جواز ملحون است.

۶۸- سؤال: آیا معصیتی هست که انسان را از رحمت خدا مأیوس کند؟
 جواب: در هیچوقت آدمی نباید از رحمت خدا مأیوس باشد، به شرط توبه‌ی کامله از مثل کفر و شرک.

۶۹- سؤال: ما معنی «التخریح»؟ يظهر من بعض حواشی شرح اللّمعنة؛ حیث قال الشارح (فی ذیل قول المصنف: و یعاد بالحدث فی اثنائیه): و ربما خرّج بعضهم بطلانه کالجنابة^۲. «ان التخریح فی اصطلاح الفقهاء استخراج حکم مسکوت عنه من النصوص علیه، بحیث لا یؤل الی القیاس» انتهى. ما معناه؟

جواب: چون طرق تعدی از نصّ متعدد است و یک قسم از آن «قیاس مستنبطه» است که علت را به دوران و تردید پیدا می‌کنند، از اصل به فرع. و این باطل است در مذهب شیعه. پس تخریح حکم فرع از نصّ که در اصل وارد شده، به این طریق جایز نیست. و

^۱ در نسخه: یا.

^۲ شرح لمعه، ج ۱، ص ۳۵۸- کلاتر.

لکن جایز است به طریقی که راجع به قیاس نشود؛ مثل **دلالت تنبیه و ایما**، و مثل **قیاس به طریق اولی**. بنابر آن که مدلول التزامی باشد که به آن سبب آن را **مفهوم موافقه** می نامند. به آن طریق [که] دلالت مطابقی باشد به ادعای حقیقت عرفیه مثل «اف» که متعارف شده که از او «اذیت» را می خواهند^۱، به خصوص این لفظ، یا از راه ابدای عدم فارق، که بعضی آن را «**اتحاد طریق**» می خوانند، و بعضی «**تنقیح مناط**» می خوانند.

و دلالت تنبیه از قبیل فهمیدن علّیت وقاع است از برای وجوب کفاره در قول نبیّ (صلی الله علیه و آله) در جواب قائلی که گفت «واقعت اهلی فی نهار رمضان». پس تعدی می شود به غیر مخاطب و به غیر اهل، و هکذا. این ها همه را در اصطلاح فقهاء، تخریج می نامند^۲.

۷۰- سؤال: از برای معرفت رجال سند، قرار دادی هست از حیثیت استعداد و کتب رجالیّه که اکثفا به آن بتوان کرد. و مجهولیت راوی در آن صورت، سبب ضعف [می شود]؟ یا نه؟

جواب: استعداد و قوّه استنباط را این کس خود باید بیابد، از دیگری سؤال کردن راهی ندارد، از برای این که آن همان معنی اجتهاد است. و فرقی مابین رجال و حدیث و اصول فقه و غیر آن نیست هرگاه آن کس قوت فهم مقاصد و ترجیح مابین [مناخذ]^۳ را دارد^۴. [و] خود می فهمد که دارد یا نه.

^۱ یعنی: اراده می کنند.

^۲ بنابر این، نه «قیاس مستنبط العلّه» را که باطل است، تخریج می نامند و نه «قیاس منصوص العلّه» را که صحیح است.

^۳ در نسخه: مأخذ.

^۴ در نسخه: روی کلمه «دارد» خط کشیده شده.

و اما این که چه قدر کافی است از اسباب؛ پس ظاهر این است که به قدری [که] ظن از برای او حاصل شود از تنبُّع آنچه میسر شود از برای او از [مأخذ]^۱، کافی باشد. و ضرور نیست ظن اقوی، خصوصاً در وقتی که مظنون او بشود که اگر سایر کتب را هم ببیند باز ظن او همین خواهد بود. و هرگاه بنا را بگذاریم که رفع احتمال بالمره بشود، آن وجود عنقا خواهد داشت. و ظاهر این است که ملاحظه رجال میرزا محمد^۲، یا میر مصطفی (ره)^۳ در این زمان کافی باشد.

۷۱- سؤال: هرگاه در نزد مجتهد کتب حدیث متعدد باشد، واجب است بر او رجوع کردن به مجموع کتاب هائی که در پیش او هست تا این که تحصیل ظن اقوی بشود یا نه؟- در صورتی که واجب باشد، هرگاه متمکن باشد از تحصیل زیاده از کتاب هائی که در پیش او هست، واجب است تحصیل؟ یا نه تمکن از تحصیل شرط نیست؟

جواب: جواب این از آنچه پیش مذکور شد، ظاهر می شود. و معنی قول «یا نه تمکن از تحصیل شرط نیست» را نفهمیدم.

۷۲- سؤال: تیمم به دیوار که خوب صاف نیست، در صورت تمکن از خاک نرم، جایز است یا نه؟-

جواب: ظاهر این است که همین که تمام کف دست بر آن قرار می گیرد، کافی باشد، هر چند جمیع اجزای کف ملاصق آن نشود. و روایت تیمم به دیوار از برای نماز میت، اشاره به آن دارد^۴. اما هرگاه سطح دیوار شکافی دارد، یا ریگ های درشت که دست

^۱ در نسخه: مأخذ.

^۲ میرزا محمد استرآبادی.

^۳ میر مصطفی صاحب «نقد الرجال».

^۴ وسائل، کتاب الطهارة، ابواب صلاة الجنائز، ب ۲۱ ح ۵.

بتمامه بر آن نمی خوابد، صورتی ندارد. و به هر حال؛ احاطه «ما یتیم به» به جمیع اجزای کف، ضرور نیست. زیرا که کف دست گودی و بلندی دارد، و این معنی حاصل نمی شود مگر در خاک نرم، پس زمین سخت و هموار باید صحیح نباشد، و حال آن که صحیح است جزماً.

۷۳- سؤال: اسامی ستّه اوایل، و اواسط، و اواخر، و سبب این که در بعضی از ایشان

عَلَّامه در خلاصه نقل اجماع در تصحیح روایت ایشان نکرده، چه چیز است؟

جواب: کشی در کتاب خود در سه جا اسم جماعتی که اجماع در حق ایشان دعوی شده، ذکر کرده. در هر جا شش نفر ذکر کرده؛ موضع اول گفته: «فی تسمیة الفقهاء من أصحاب أبي جعفر و أبي عبد الله (عليهما السلام)؛ اجتمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأولين من أصحاب أبي جعفر (ع) و أبي عبد الله (ع)، و انقادوا لهم بالفقه، فقالوا: أفقه الأولين ستّة؛ زرارة، و معروف بن خربوذ، و برید، و أبو بصير الأسدي، و الفضيل بن يسار، و محمد بن مسلم الطائفي، قالوا: و أفقه الستة زرارة. و قال بعضهم مكان أبي بصير الأسدي، أبو بصير المرادي و هو ليث بن البختری»^۱.

و در موضع دوم گفته: «تسمیة الفقهاء من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام؛ أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح من هؤلاء و تصديقهم لما يقولون، و أقرّوا لهم بالفقه، من دون أولئك الستة الذين عدناهم و سميناهم، ستة نفر (يعنى من باب الستة المتقدمة و نحوهم ستّة اخرى؛ جميل بن دراج، و عبد الله بن مسكان، و عبد الله بن بكير، و حماد بن عيسى، و حماد بن عثمان، و أبان بن عثمان. قالوا: و زعم أبو إسحاق الفقيه (يعنى ثعلبة بن ميمون)، أن أفقه هؤلاء جميل بن دراج. و هم أحداث أصحاب أبي عبد الله عليه السلام»^۲.

^۱ رجال کشی، ص ۲۳۸.

^۲ رجال کشی، ص ۳۷۵.

و در موضع سیم گفته است: «تسمیة الفقهاء من أصحاب أبی ابراهیم و أبی الحسن الرضا علیهما السلام؛ أجمع أصحابنا علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء، و تصدیقهم، و أقرّوا لهم بالفقه و العلم. و هم ستة نفر [آخر] دون الستة نفر الذين ذكرناهم فی أصحاب أبی عبد الله علیه السلام، منهم یونس بن عبد الرحمن، و صفوان بن یحیی بیاع السابری، و محمد بن أبی عمیر، و عبد الله بن المغيرة، و الحسن بن محبوب، و أحمد بن محمد بن أبی نصر. و قال بعضهم مکان الحسن بن محبوب، الحسن بن علی بن فضال، و فضالة بن أيوب. و قال بعضهم مکان ابن فضال، عثمان بن عیسی. و أفقه هؤلاء یونس بن عبد الرحمن و صفوان بن یحیی»^۱.

و اما سؤال از وجه عدم ذکر علامه نقل اجماع را در بعض اسامی؛ از غرایب روزگار است. من که لوح محفوظ نیستم که خلاصه در نظرم حاضر باشد. خصوصاً با آن اغتشاش و عدم ترتیب خلاصه. پس شما باید در این کاغذ سؤال کنید که علامه در کتب فقه چرا در این مسئله چنین اختیار کرده، و در آن مسئله چنان، تا به آخر کتب فقهیه. با وجود این که این معنی مخصوص علامه نیست. بسیاری از علماء رجال در تلو ذکر بعضی از آن اسامی نقل اجماع نکرده اند. و این یا به سبب این است که سایر وجوه مدح در نظر ایشان کافی بوده و حاجتی به ذکر این وجه نبوده^۲. همچنین که فقهاء در هر مسئله استقصای

^۱ رجال کشی، ص ۵۵۶.

^۲ این فرمایش محقق قمی (ره) درست و مقامش محفوظ. اما در این مسیر، رفتار علامه خصوصیتی دارد که با دیگران فرق دارد. و ذهن سؤال کننده به این فرق معطوف است. علامه ابان بن عثمان را نه تنها در آن مقام نمی بیند بل او را ضعیف می داند و به حدیث های او عمل نمی کند. فخر المحققین به نقل از پدرش، به شدت در تضعیف او سخن گفته است. رجوع کنید؛ جامع الروات اردبیلی (ره) ج ۱، ص ۱۲. گرچه میرزا (ره) حدیث های او را صحیح می داند.

با این که ابان شخصیت فعالی بوده و احادیث فراوان از او آمده است، اما برخی حدیث ها از او به ویژه در موضوعات خارج از فقه وارد شده که هیچ تناسبی با علوم اهل بیت (ع) ندارد.

جميع ادله شرعيه نمی کنند و اکتفا به بعض می کنند، چون حاجت به آن رفع می شود. و یا به سبب این است که فراموش کرده اند ذکر آن را در نزد ذکر اسم آن شخص. و یا به سبب این است که چون بنای علمای رجال به این است که نقل این اجماع را از کشی می کنند که مقدم است بر ایشان، گاه است در تلو ذکر بعضی از اسماء عبارت کشی را در نقل اجماع بر آن شش نفر (مثلاً) ذکر کرده اند، و در سایر اسماء حواله بر آن شده باشد. و یا به سبب این است که چون در بعض اسماء در کتاب کشی هم ذکر خلاف شده؛ مثل اسدی و مرادی، و مثل حسن بن محبوب و ابن فضال، و مثل فضاله و عثمان بن عیسی. در نظر علامه یا غیر آن ترجیح احد قولین حاصل^۱ شده و اکتفا کرده به آن چه اظهر است در او. و گمان حقیر این است که سائل گمان کرده است که این هجده نفر که مذکور شد همگی «ممن اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم» می باشند چنان که مستفاد می شود از سؤال بعد از این^۲، که نوشته است که شیخ المشایخ شیخ جعفر فرموده که فرقی نیست بین «[اجمعت]^۳ العصابة علی تصحیح ما یصح عنه» و بین «اجمعت العصابة علی تصدیقه». و این که آن ها عبارت آخر[۱] ی یکدیگرند. و متفرع کرده است سؤال خود را بر این. و حال آن که فرق واضح است میان آن عبارت ها. و کشی در دعوی اجماع بر تصحیح ما یصح عنه را مخصوص دوازده نفر اخیر کرده است.

پس شاید آنچه در خلاصه دیده است که علامه اجماع عصابه بر تصحیح عنه را نگفته، از راه این است که آن ها از شش نفر اول اند، نه از دوازده نفر آخری^۴. و اجماع به این معنی در حق آن ها دعوی نشده است. و این منشأ غفلت سائل باشد.

^۱ اما ابان بن عثمان در میان این افراد نیست که در نظر علامه ضعیف است.

^۲ یعنی سؤال شماره ۷۴ که بلافاصله خواهد آمد.

^۳ در نسخه: اجمعت.

^۴ متأسفانه ابان بن عثمان در میان همین دوازده نفر است که مورد تضعیف علامه است.

۷۴- سؤال: چه چیز است معنی «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه» به حسب جوهر لفظ؟ جناب شیخ المشایخ شیخ جعفر فرموده که فرقی نیست بین «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه» و «أجمعت العصابة على تصديقه» و عبارت اخر [ای یکدیگرند. در نزد جناب صاحبی ام فرق مابین عبارتین هست یا نه؟-؟]

جواب: مشهور در تفسیر این لفظ این است که روایتی که در سند او یکی از این اشخاص باشد، و سند روایت از صاحب کتب احادیث تا به آن شخص، صحیح باشد دیگر ما بعد آن شخص را تا برسد به امام، ملاحظه نمی کنند. و آن حدیث را وصف به صحت می کنند. هر چند آن اشخاص که ما بعد آن شخص هستند تا به امام مجهول الحال باشند، یا ضعیف باشند به اصطلاح متأخرین. مثلاً شیخ در تهذیب در کتاب تجارت روایتی [نقل] کرده است از حسین بن سعید، از صفوان، از ایوب بن راشد، از میسره، یا از میسر بیاع الزطی، از حضرت صادق علیه السلام. و ایوب بن راشد و میسره هر دو مجهول الحالند. و میسر هر چند در تهذیب هست و لکن ذکر او در کتب رجال معلوم نیست، پس مهممل خواهد بود. و لکن سند حدیث تا به صفوان صحیح است.

و ظاهر این است که این صفوان، صفوان بن یحیی باشد. و او از جمله کسانی است که کثی اجماع عصابه بر یصح عنه، نقل کرده. پس این حدیث صحیح خواهد بود. و همچنین است هرگاه ارسال بعد از آن راوی باشد مثل این سند؛ علی بن ابراهیم، عن ابیه، عن ابن ابی عمیر، عن جمیل بن درّاج، عن بعض اصحابنا، عن ابی عبد الله علیه السلام. و هكذا.

و مراد از این صحت، صحت به اصطلاح قدماء است؛ یعنی حدیث معتبر است و معتمد علیه است. و این اصطلاح متأخرین در زمان کثی نبوده.

و بعضی گفته اند در تفسیر آن که مراد این است که همان شخص ثقه است، یعنی

اجماع کرده اند که هرگاه سند تا آن شخص صحیح و معتمد باشد، پس حدیث به سبب وجود او عیب نمی کند و آن شخص ثقة است. نه این که ما بعد او هم تا امام عیبی ندارد. و به عبارت اُخری: معنی آن همین است که اجماع کرده اند بر ثقة بودن این شخص. نه این که مراد از این عبارت توثیق آن شخص باشد والا اشخاصی که ثقة می باشند بسیارند. پس وجهی نمی ماند از برای ذکر این ها به تنهایی در این مقام. و لکن بر آن وارد می آید که کسانی که اجماع بر توثیق ایشان باشد به غیر این ها هم موجودند، پس باز وجهی نمی ماند به تخصیص این ها به ذکر. مگر این که منع کنیم وجود همچو کسی را که اجماع علمای رجال شده باشد بر توثیق او، چه جای اجماع عصابة شیعیه، الا شاذ نادری مثل سلمان فارسی(ره). پس اجماع مختص این ها است.

و لکن باقی می ماند دو بحث بر اصل دعوی اجماع، زیرا که تحقق اجماع بر توثیق این اشخاص محل منع ظاهری است. زیرا که بر فرضی که از توثیق و ثقة، عدالت به معنی اعم را خواهیم، یا مجرد اعتماد را چنان که مناسب اصطلاح قدمات است و مناسب این مبحث است. [و] بسیاری از این اشخاص از آن باب اند که تضعیف ایشان کرده بعض علماء، مثل ابان بن عثمان، و عثمان بن عیسی، و ابی بصیر اسدی، بل که عبد الله بن بکیر را محقق تضعیف کرده در بسیاری جاها. و همچنین نسبت تخلیط به ابی بصیر اسدی داده اند که آن اشد از واقفیه است.

و ایضا؛ قح در دعوی این اجماع می کند نزاعی که در مرسلات ابن ابی عمیر است.

و به هر حال: تحقیق این است که این اجماع منقول افاده ظن باسناد حدیث [به] معصوم می کند، نه ثقة بودن اشخاصی که این اشخاص از آن ها روایت می کنند. زیرا که بسا هست که اعتماد قدمات بر قراین بوده، نه محض ثقة بودن راوی. و بعضی افراط کرده اند و این دعوی اجماع را کافی دانسته اند در توثیق شخصی که این اشخاص از او گاهی

روایت می‌کنند به اصطلاح متأخرین، بل که تصحیح آن. و این بسیار بعید است. و همچنین بعید است آن چه بعضی گفته اند که بسیار بعید است که این علما اجماع کنند بر تصحیح حدیثی که سند آن تا این اشخاص صحیح باشد و آن کسی که این‌ها از او روایت می‌کنند ثقه نباشد به اصطلاح متأخرین. و وجه آن ظاهر می‌شود از آن چه گفتیم^۱.

و اما فرق ما بین دو عبارت: پس آن واضح است و عبارت اول «اخصّ مطلق» است یعنی «اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ عنه». به سبب این که در سند سابق، حدیثی که صفوان از ایوب بن راشد نقل کرده بود می‌توانیم گفت که هم حدیث صحیح است و هم صفوان صادق است. این ماده اجتماع است. و اما هرگاه صفوان خبری بدهد مستقلاً که ما از او بشنویم گاه است در ضمن سند حدیثی نیست که مشتمل بر غیر او باشد، این جا مصداق عبارت دوم (که اجماعی است که راستگو هست) به عمل می‌آید، و لکن مصداق عبارت اول وجود ندارد.

و همچنین هرگاه مشتمل باشد سند حدیث بر غیر او که صدق و کذب او معلوم نباشد مثل همین روایت صفوان، بنابر «اجمعت العصابة علی تصدیقه» همین قدر افاده می‌شود که صفوان راست می‌گوید که از ایوب بن راشد روایت کرده است. اما متضمّن صدق ایوب و میسر نیست. پس هرگاه صفوان بگوید: شنیدم از ایوب که او می‌گفت که شنیدم از میسر که او می‌گفت شنیدم از ابی عبد الله علیه السلام، بنابر عبارت دوم، همین صدق حدیث تا صفوان به سبب توثیق روات آن، و صادق بودن خود صفوان به سبب صادق بودن آن، متحقق می‌شود. و لکن صدق صفوان در شنیدن آن عبارت از ایوب (که روایت کرد میسر که ابی عبد الله علیه السلام چنین گفت) مستلزم تصحیح مجموع حدیث (که شنیدن

^۱ یعنی: گفتیم که آنان به دلیل وجود قرائن تکیه می‌کرده اند.

ایوب از میسر و شنیدن او از ابی عبد الله علیه السلام باشد) نمی شود. پس مراد کشتی در آن سه موضع بیان فقهاء است که مسلم اند عند الكل که فقیه می باشند. پس [این که] در عنوان گفته است در موضع اول؛ «فی تسمية الفقهاء من أصحاب أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام». یعنی «هذا باب تسمية فقهاء اصحاب الامامين». و در موضع دوم گفته است: «فی تسمية الفقهاء من أصحاب أبي عبد الله عليهما السلام». و مراد او از اصحاب ابی عبد الله علیه السلام، احداث اصحاب ایشان است، یعنی اصحاب تازه آن حضرت، و آنچه در موضع اول مذکور شد، قدماء اصحاب آن حضرت و والد بزرگوار ایشان بود. و در موضع سیم گفته است: «تسمية الفقهاء من اصحاب ابی ابراهیم و ابی الحسن عليهما السلام». یعنی «هذا باب تسمية الفقهاء من اصحابهما». و در هر یک از سه موضع نقل اجماع شیعه بر فقاهت این جماعت کرده.

پس در هر سه موضع اجماع بر فقاهت این جماعت و اقیهت ایشان از غیر ایشان کرده اند، هر چند بعضی را اقیه از بعضی دانند. و در این سه موضع، علاوه بر اجماع بر فقاهت و اقیهت ایشان، اجماع بر تصدیق ایشان (در هر چه می گویند) ادعا شده. و علاوه بر آن در موضع دوم دعوی اجماع بر تصحیح ما یصح عنهم شده. و در موضع اول نشده. و به هر حال این [دو] عبارت، عبارت آخر [۱] ی یکدیگر نمی توانند بود. و عبارت کشتی در موضع دوم خالی از اغلاق و تعقید، بل که رکاکت نیست. و نهایت آنچه توان توجیه کرد، این است که کلمه «من» در «من اولئك الستة الذين عددناهم» حرف جر نباشد، بل که «من استفهامیه» باشد. و جواب از جمیل تا آخر باشد. یعنی کیستند این جماعت ششگانه که آن ها را فقهاء می گوئیم از احداث اصحاب ابی عبد الله علیه السلام، و می شمیریم آن ها را و نام آن شش نفر می گذاریم: جمیل بن دراج است و عبد الله [بن] مسکان، تا آخر.

و محتمل است که کلمه «من» حرف جرّ باشد و مضافی محذوف باشد؛ یعنی از باب آن جماعت ششگانه که پیش شمردیم و نام بردیم آن ها را، یعنی در موضع اول شش نفر دیگرند که جمیل بن درّاج است و عبد الله، تا به آخر. و ممکن است که از این جا استنباط شود که آن شش نفر اول هم «مَنْ أَجْمَعَتِ الْعَصَابَةَ عَلَيَّ تَصْحِيحٌ مَا يَصِحُّ عَنْهُمْ» باشند. هر چند در آن جا مذکور نشده است. و لکن چون این شش نفر از باب آن شش نفرند و این ها «مَنْ أَجْمَعَتِ الْعَصَابَةَ عَلَيَّ تَصْحِيحٌ مَا يَصِحُّ عَنْهُمْ» می باشند، پس باید [آن ها]^۱ هم چنین باشند. و این بسیار دور است. و از این جهت است که علماء رجال آن شش نفر اول را از این جمله نشمرده اند. پس ملاحظه کن رجال میرزا محمد و غیره را. و بعد از این دیدم^۲ در بعضی نسخه های رجال کشی که به جای کلمه «من» کلمه «دون» است. و بنابر این، ناخوشی^۳ دفع می شود. و ظاهر این است که در نسخه ما تصحیف شده است.

۷۵- سؤال: ما معنی الوکالة فی عثمان بن سعید العمری ابو عمرو^۴، و ابنه ابی جعفر

محمد، و ابی القاسم الحسین بن روح، [و علی بن محمد سیمری]^۵؟

جواب: معنی وکیل این است که به امر امام علیه السلام، متوجّه خدمات ایشان بودند. و بواب و نواب بودند. و وکلاء ائمه علیهم السلام بسیارند؛ مثل اسحاق بن ابراهیم الحضینی که خدمت حضرت امام رضا علیه السلام را می کرد. و مثل علی بن مهزیار که وکیل حضرت امام محمد تقی و امام علی النقی علیهما السلام بود. و مثل عبد الله بن

^۱ در نسخه: این ها.

^۲ ظاهراً مراد این است: بعد از آن که پاسخ را به سؤال کننده داده اند، در هنگام تنظیم کتاب این دو سطر را افزوده اند.

^۳ یعنی: در این صورت آن ناخوشی و تعقید که در عبارت کشی به نظر می رسید، از بین می رود.

^۴ و در نسخه: و ابو عمرو. توضیح: ابو عمرو کتبه عثمان بن محمد است.

^۵ و تلفظ دیگر آن، صیمری است.

جندب که وکیل حضرت امام کاظم و رضا علیهما السلام بود. الی غیر ذلک، که احتیاج به ذکر آن ها نیست.

و اما عثمان بن سعید عمری که از اصحاب امام علی نقی و امام عسکری علیهما السلام بود و وکیل ایشان بود، و بعد از آن از جمله نواب صاحب الامر علیه السلام شد و وکیل آن حضرت بود. و همچنین پسر او محمد بن عثمان مکنی به ابی جعفر، او نیز وکیل آن حضرت بود و ایشان نایب آن حضرت نیز بودند در اخذ وجوه و سایر امور.

محمد بن عثمان به نصّ امام حسن عسکری و نصّ صاحب الزمان علیهما السلام، وکیل و نایب بود. و ایشان از جمله مشاهیر سفراء و وسائط مابین امام و شیعیان بودند و شیعیان عریضه می نوشتند به خدمت صاحب الامر علیه السلام، و ایشان جواب می آوردند به خط آن حضرت. و خمس و نذرها که می آوردند به آن ها می دادند. و آن ها به خدمت حضرت عرض می کردند. و حضرت به ایشان می فرمود که به سادات و فقرای شیعه برسانند.

و بر دست و زبان سفراء، کرامات و معجزات ظاهر [می شد]^۱ مثل اخبار از قدر اموالی که آورده اند و نام صاحب مال. و آنچه بر ایشان در راه گذشته بود [را] می گفتند که شیعیان یقین می کردند که از جانب امام است.

و حضرت امام علی نقی و امام حسن عسکری علیهما السلام، تصریح به امانت و عدالت عثمان بن سعید فرموده بودند. و به شیعیان فرموده بودند که آن چه او بگوید حق است و از جانب ما می گوید. و بعد از آن، فرزند او محمد بن عثمان نایب شد به نصّ امام حسن عسکری علیه السلام، و به نصّ پدرش از جانب صاحب الزمان علیه السلام. و محمد بن عثمان در نزد وفات، حسین بن روح را وصی کرد به امر صاحب الزمان علیه السلام. و بعد

^۱ در نسخه: می شود.

از این، حسین بن روح، علی بن محمد صیمری را وصی و قائم مقام خود کرد به امر صاحب الزمان علیه السلام. و بعد از وفات علی غیبت کبری شد که دیگر کسی [به طور] شناخته آن حضرت را نمی دید. و مدت غیبت صغری تقریباً هفتاد و چهار سال بود.

و چون جمعی از معتمدین دعوی کرده اند رؤیت صاحب را بعد از غیبت صغری به این نحو که بعد از مفارقت دانسته بودند که آن حضرت است، بعضی توجیه حدیث عدم رؤیت صاحب بعد از غیبت صغری را به این کرده اند که یعنی به عنوان شناسائی در آن حال کسی آن حضرت را نمی بیند.

۷۶- سؤال: در معرفت تاریخ، اعتماد به قول یکی از علماء می توان کرد هر چند ظنّ

حاصل از آن ضعیف باشد یا نه؟-

جواب: فرقی مابین علم نحو و لغت و تاریخ و امثال آن، نیست. آن چه موقوف علیه اجتهاد است، در آن نیز اغلب اوقات احتیاج به اجتهاد است^۱. چنان که فهم معنی «صعید» و «انفخه» موقوف است به ترجیح اقوال لغویین (چون خلاف کرده اند که صعید تراب است یا وجه ارض، و انفخه خود شیردان است یا مجرد پنیر مایه، یعنی آن لبای منجمد. و متفرّع می شود بر این ها جواز تیمّم و عدم آن، و طهارت و حلیت شیردان از میتة، و همچنین در تواریخ هم در اراضی مفتوح العنوة خلاف است.

و به هر حال؛ چنان که در آن ها به ظنّ اکتفا می کنیم، در این هم به ظنّ اکتفا می کنیم^۲. و ظاهر این است که هرگاه معارضی در برابر نباشد، و تصریح [اصلی]^۳ از علمای تاریخ که اعتمادی به او باشد، و مشهور به اعتماد و وثوق باشد، کافی است؛ مثل ابن جریر

^۱ یعنی مجتهد باید در علومی که مورد نیاز فقه است نیز مجتهد باشد.

^۲ یعنی: ظنّ مجتهدانه و متخصصانه در تاریخ.

^۳ در نسخه: اصل - توضیح: مراد از اصل، کتاب شناخته شده، کتاب مرجع، منبع معتبر است.

طبری، و صاحب معاری، و واقدی، و بلاذری، و مدائنی، و مسعودی، و ابن اثیر، و امثال این ها. هر چند از مخالفین باشند، بل که از نصّاب و کفار باشند. چنان که در هیئت از برای قبله عمل می کنند به قول حکمای یونان^۱.

و دلیل بر حجیت این ظنّ همان حجیت ظنون در آن علوم است؛ و آن این است که در ترک مظنون، یا ترجیح مرجوح لازم می آید، یا ترجیح بلا مرجح. خصوصاً در وقت انسداد باب علم. خلاصه این که: فرقی نیست مابین عمل به قول جوهری یا فیروز آبادی، و

^۱ در این صورت با مسلم شدن بطلان هیئت ارسطویی (که بطلمیوس آن را شرح بیشتر داده) باید همه قبله های تعیین شده ممالک اسلامی نیز باطل می شد. در حالی که روز به روز حتی با دستگاه های ماهواره ای استحکام قبله های تعیین شده برای مناطق مختلف جهان، روشنتر می شود. این همه نتیجه زحمت و نبوغ جغرافی دانان مسلمان است. در کدام کتاب یونانی نوشته شده که قبله عراق و مرکز آناتولی تا دریای سیاه، این است که اگر مغرب را در سمت راست و مشرق را در سمت چپ، و جدی را در حال نهایت ارتفاعش پشت منکب راست قرار دهند، رو به سمت کعبه می شوند؟! و یا اگر مردم شام جدی را در پشت منکب چپ قرار دهند و به همان قدر که مردم عراق از جنوب به سمت مغرب منحرف می شوند، از جنوب به سمت مشرق منحرف شوند، رو به کعبه می شوند، و همچنین تعیین قبله خراسان، حبشه، مصر و غیره. حتی یونانیان نه کعبه ای می شناختند و نه مکه ای.

و چیزی به نام جدی، سهیل، دب اکبر و اصغر، و... اصطلاحاتی هستند که چوپانان عربستان و دیگر مناطق اسلامی کاملاً با آن ها آشنا بودند و دیگران این اسامی را از آنان یاد گرفتند.

آن چه از ستاره شناسی در قبله شناسی فقه ما استفاده شده، ستاره شناسی مردمی است، و هیچ ارتباطی با اصول و قواعد کلی هیئت باطل شده ارسطویی، و حتی کیهان شناسی درست امروزی ندارد. پیش از آن که مسلمانان با متون یونانی آشنا شوند، قبله مناطق گسترده از رود سیحون تا آخر مراکش و اقیانوس اطلس را تعیین کرده بودند. یعنی در همه قلمروشان که آن روز داشته اند. این جاست که به قول خود میرزا(ره) اجتهاد در تاریخ، ضرورت خود را نشان می دهد.

برخی از فقهای ما، در قرون بعدی گاهی واژه «هیئت» را به مباحث قبله داخل کرده اند. ولی هیچ ربطی به اصل و اساس و حتی فروعات مسئله ندارد. گاهی موضوعی و مسئله ای را با گفته های یونانیان موافق یافته و چنین تعبیری را به کار برده اند که نباید این کار را می کردند، و اسلام مبین را که مصداق «الاسلام یعلو و لا یُعلی علیه» است، آلوده نمی فرمودند.

و شگفت است چرا برخی از بزرگان در برابر اباطیل یونانی این همه منفعل بوده اند؟! و از آن شگفت تر برخی از امروزی ها هستند که هنوز دست از باطل های یونانی بر نمی دارند، و یونانیات را «حکمت» و امثال ارسطوی ذهن پرداز و انتزاع گرا را «حکما» می نامند!!

مابین عمل به قول ابن اثیر یا طبری^۱ و هکذا.

و هرگاه ظن قوی به هم نرسید و چاره منحصر شد، ظن ضعیف هم کافی است و لکن [این] در وقتی است که معارض در برابر نباشد. و اگر باشد، یا احتمال ظاهری در وجود آن باشد، ظن اول مره کافی نیست. بل که باید تتبع و اجتهاد کرد.

۷۷- سؤال: سند حدیثی را که شیخ(ره) در تهذیب بیان طریقتش ننموده است، در صورت نبودن فهرست در دست، چه کار می بایست کرد؟ خلاصه مجموع طرق را شامل است یا نه؟-

جواب: خلاصه مشتمل بر جمیع آن چه شیخ در آخر تهذیب ذکر کرده است، [نیست]^۲ چه جای آن چه در آن جا مذکور نیست. بل که علامه در خلاصه گفته است که: «شیخ احادیث بسیار در تهذیب و استبصار از کسان بسیار نقل کرده که ادراک زمان آن ها نکرده، بلکه به وسائط چند از آن ها روایت می کرده است. و در آن جا حذف آن وسائط کرده، بعد از آن در آخر این دو کتاب طریق خود را تا به آن اشخاص ذکر نموده. و همچنین ابن بابویه در من لایحضر الفقیه چنین کرده^۳. و ما در این جا علی سبیل الاجمال متعرض حال صحت طرق^۴ تا به آن اشخاص می شویم. اما به این تفصیل که هرگاه آن شخص که شیخ از او روایت کرده کسی است که [معلوم]^۵ ما است؛ یا حال او حسن است،

^۱ البته نه در همه امور اجتماعی و مذهبی که همه این مورخان دچار تعصب هستند، ببینید در علت وفات امام رضا علیه السلام چه نوشته اند، علتی که هر فرد معمولی از آن منزّه است تا چه رسد به امام رضا علیه السلام. - و البته این گونه موارد از موضوع سخن میرزا(ره) خارج است.

^۲ در نسخه: این است.

^۳ در نسخه: ذکر کرده.

^۴ در نسخه: طرق را.

^۵ این لفظ در نسخه خوانا نیست.

یا توثیق او کرده اند هر چند فاسد المذهب باشد. یا الحال مستحضر حال او نیستیم، متوجه می شویم. و هر کدام از آن ها که طریق شیخ تا به آن ها صحیح است، حکایت صحت طریق آن را می کنیم».

و مراد او از این صحت اعم از «حسن» و «قوی» است.

«و هرگاه طریق تا آن ها فاسد است، آن را هم ذکر می کنیم. و اگر در طریق کسی باشد که مستحضر حال او نباشیم آن را هم ذکر می کنیم. و اما هرگاه آن شخص از جمله کسانی است که روایت او را رد می کنند، متعرض حال طریق شیخ تا او، نمی شویم نه به صحت آن و نه به فساد [آن]».

و گویا وجه این، بی فایده بودن ذکر طریق او است. چون روایت خود او رد می شود. بل که علامه متعرض حال بعض خوبان (که سند شیخ تا ایشان صحیح است یا حسن است) هم نشده، مثل طریق او تا محمد بن الحسن صفار، و احمد بن داود، و ابن ابی عمیر. چنان که فاضل محقق میرزا محمد استرآبادی تصریح به آن کرده^۱.

و به هر حال؛ آن چه را شیخ در آخر تهذیب و استبصار نقل کرده، اشکالی در آن نیست. بل اشکال در جایی است که شیخ از کسی روایت کرده که ادراک او نکرده و در کتاب هم ذکر طریق نشده. و هرگاه فهرست شیخ موجود باشد در نزد کسی به آن رجوع کند. چنان که خود در آخر تهذیب به آن حواله کرده. و آن چه از آن جا نتوان، استنباط کرد، یا دسترس به آن نباشد، پس چنین حدیثی در نزد بسیاری از متأخرین «معلق» است و از درجه اعتبار ساقط است. و آن را معلق می گویند و حجت نمی دانند به سبب جهالت راوی آن.

^۱ ادامه سخن علامه.

^۲ در کتاب «منهج المقال»

و تحقیق این است که مطلقاً نمی توان حکم به ضعف حدیث کرد. بل که بساهست که هرگاه در خود آن شخص و ما بعد او تا به امام، عیبی نباشد، در حکم صحیح است. به سبب این که غالب این است که شیخ از اصل کتاب آن شخص حدیث را نقل کرده و کتب و اصول قدمای اصحاب ائمه علیهم السلام در نزد شیخ موجود و متواتر بود، چنان که کتب کلینی و صدوق و شیخ در نزد ما. و این که ذکر سند کرده اند تا آن کتاب، به جهت تیمن و تبرک و اتصال [سند]^۱ است لا غیر. و شواهد بسیار بر این مطلب هست که هر که تأمل کند در آن ها یقین می کند به صحت این کلام. آیا نمی بینی که صدوق در اول فقیه گفته است که «من احادیث این کتاب را از اصول معتمد نقل کرده ام» و با وجود این اغلب این است که روایت را اسناد به همان صاحب کتاب می دهد و سند خود را به او نقل نمی کند و در آخر کتاب فهرستی ساخته که مشایخ خود را تا به صاحب آن کتاب ذکر می کند. و محدث که ممارس اخبار باشد و تتبع بسیار بکند، جزم می کند به این. بنابر این اغلب آن احادیث معلّقه صحیح اند، و وجهی از برای تضعیف آن ها نیست. چنان که علامه مجلسی (ره) در اربعین اشاره به این مقصد کرده و شواهد بسیاری برای آن آورده. و ما در آخر کتاب قوانین کلام شریف ایشان را نقل کرده ایم.

و الحاصل: این امور اجتهادی است، تقلیدی نیست که از من بپرسید و جواب بنویسم، و کی تمام می شود به سؤال و جواب؟! و همچنین سؤال ما بعد. و بسیاری از آن در قوانین مذکور است.

۷۸- سؤال: ضابطه عبارت داله بر امامی بودن، و مدح بر سیل توثیق، و همچنین مقابلاتش چیست تا معلوم شود که رجالی که در دو قسم خلاصة الرجال هستند چه صفت دارند؟(۴)

^۱ این لفظ در نسخه: خوانا نیست.

جواب: [جواب] از این سؤال، از جواب سابق معلوم شد.

۷۹- سؤال: مثلاً ظنی که حاصل شود به قول علامه در خلاصه، کافی است یا نه؟

و فرق است بین قدما و متأخرین یا نه؟

جواب: این از پیش معلوم شد.

۸۰- سؤال: در صورتی که وصول به مجتهد میسر نشود، در «اخذ باحتیاط» چه قدر

استعداد کافی است و چه قدر اسباب؟

جواب: تحدید اسبابی از برای پیدا کردن احتیاط، نیست. هر طرف که یقین حاصل

است که از آن مؤاخذه نیست، همان احتیاط است. بل در بعضی جا احتیاط مشکل است؛

مثلاً در جهر به بسم الله در نماز اخفاتی (که قول به وجوب و حرمت و استحباب، همه

هست) چاره^۱ به جز تقلید نیست. و هرگاه مجتهد حی ممکن نباشد، عمل به قول احدی از

اموات فقهاء بکنند.^۲

۸۱- سؤال: بیان فرمایند فرق «اقوی» و «اولی» و «اجود» و «اشهر» و «اقرّب» و امثال

این ها [را]^۳. آن چه در نظر شریف است آیا فرق میان این ها ضابطه دارد؟ یا آن که هر

کسی می تواند اصطلاحی قرار داد کند همچنان که از ظاهر تنقیح مستفاد می شود؟

جواب: هر کسی می تواند اصطلاحی قرار دهد. و «اشهر» ربطی به آن ها ندارد، به

سبب این که در معنی بیان اقوال است، نه ترجیح مسئله.

۸۲- سؤال: عنوان کردن مسئله در تصنیف، ضابطه دارد یا نه؟

جواب: از باب تکلیفات شرعی نیست؛ به این معنی که تقلید کنی. بل که آن از باب

^۱ در نسخه: و چاره.

^۲ بنابر این، به نظر محقق قمی (ره) تقلید از میت، تنها در مواقع اضطراری جایز است.

^۳ در نسخه: از.

مناسبات ذوقيه است و مجتهد خود می داند که به چه نحو عنوان کند.

٨٣- سؤال: فاضلان کیانند؟

جواب: محقق صاحب شرایع و نافع و معتبر. و علامة حلّی (قدّس الله روحیهما).

٨٤- السؤال: قال الشهيد الثاني (ره) في مسألة «عدم جواز نکاح الامة الاّ باذن صاحبها»: قاعدة الشيخ العمل بخبر الواحد الصحيح و ان كان مخالفاً للاصل، و هذه مردودة. انتهى.

هل المراد هو الصحيح باصطلاح القدماء ام لا؟-؟ و في صورة ارادة ما هو المصطلح عند هم (كما هو الظاهر) هل يشمل الموثّق و الحسن باصطلاح المتأخرين ام لا؟-؟ و ايضاً هل المراد بالاصل هو القاعدة المستنبطة من الشرع، او الاعم منها؟-؟ و ايضاً ما وجه المردودية؛ هل هو عدم افادة الظنّ مطلقاً، او شيء آخر؟

الجواب: ليس هذه العبارة في المسالك و لا في الروضة. نعم عبارة الروضة متضمنة لهذا المعنى، فأنه بعد نفى جواز نکاح الامة الاّ باذن مالکها (و ان كان المالك المرثّة) في الدائم و المتعة، لقيح التصرف في مال الغير بغير اذنه، و لقول الله تعالى «فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ»^١، قال: و رواية سيف بن عميرة عن علي بن المغيرة: «قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَمَتَّعُ بِأَمَةِ امْرَأَةٍ بِغَيْرِ إِذْنِهَا قَالَ لَا بَأْسَ»^٢ منافية للاصل و هو تحريم التصرف في مال الغير بغير اذنه عقلاً و شرعاً. فلا يعمل بها وان كانت صحيحة. فلذا اطرحه الاصحاب غير الشيخ في النهاية جرياً على قاعدته^٣. انتهى.

فان ذلك متضمن لان قاعدة الشيخ العمل بالخبر الصحيح و ان كان منافياً للاصل. و

^١ آية ٢٥ سورة نساء.

^٢ الوسائل، كتاب النکاح، ابواب المتعة، ب ١٤ ح ١، ٢، ٣ كلها من سيف.

^٣ الروضة البهية، ج ٥ ص ١٤٤-كلانتر.

هي غير مرضية عنده (ره) و عند ساير الاصحاب. و هذا الكلام لا يخلو من مسامحة؛ فانّ المراد بالاصل ان كان هو العموم المستفاد من الاية فى خصوص اشتراط الاذن فى نكاحهنّ، و عموم مادّل على تحريم التّصرف فى مال الغير، فقيه: ان تخصيص العام ليس بمستنكر حتى يعترض على الشيخ بذلك. بل هو الاصل و القاعدة فى العام و الخاص [المتنافى] الظاهر.

و ان كان هو القاعدة الكلّية المستفاده عن العقل و النقل (كما هو احد معانيه) ففيه ايضاً؛ انّ القاعدة كلّية و هذا جزئى، فيرجع ذلك ايضاً الى تخصيص العام. و ان كان المراد القاعدة المستفاده من العقل القاطع، او النقل القاطع (كما يشير اليه قوله اولاً، لقبح التصرف فى مال الغير بغير اذنه) فهو حسن. لانّ الامر القطعى لا يقبل التخصيص. و لكن الكلام فى دعوى قطع العقل لقبح التصرف فى مال الغير قطعاً مطلقاً. و لو كان يحكم به قطعاً حتى فى خصوص التمتع بامة المرته، فكيف يرضى مثل الشيخ (الذى هو رئيس الفرقة المحقّقة و مؤسس قاعدة العدليّة^٢ من كون العقل حاكماً فى الحسن

^١ و فى النسخة: المنافى.

^٢ اى فى مباحث الفقهية، لا فى الاعتقادات بل الشيخ فى الفقه ايضاً ليس مؤسس القاعدة. فانّ الاعتقاد بالعدل كان من مسلمات الاسلام فى اول نزول القرآن و بعثة الرسول(ص)، و لو لا هذا الاصل، ما كان اشرف قریش يحاربون الاسلام و الرسول(ص). و القرآن و كذا كيان كل الاسلام، ينادى بالعدل نداءً مائلاً بين السماء و الارض. و قتل أئمتنا فى سبيل اعتلاء العدالة.

حتى اذا تسلّط الاشرافية الاموية و العباسية، و ظهر ابوالحسن البصرى الاشعري و رقى على كرسى و نادى باعلى صوته: ايها الناس انى اتوب من القول بالعدل. و روج الخلافة مقاتله المخزية للاسلام و المسلمين، و صار اعتقاد جلهم، و سقطوا و ذلّوا بعد مضيّ زمان، و أسروا تحت سلطة الاجانب و الكفار.

ففى كلام المصنف (قدس سره) مسامحة، و لكن هذه المسامحات تُجرّء المغرضين المامورين من جانب الاستعمار ان يقولوا: ما كان الشيعة معتقداً بالعدل الى اواسط القرن الثالث. - راجع، كتابنا «مكتب در فرايند تهاجمات تاريخى»، تعرف فعال المتفتنين المنبعين بخطوات الشياطين الغريبيين.

من ذا الذى افتى فى مسئلة على خلاف العدل قبل الشيخ، حتى يكون الشيخ مؤسساً للقاعدة؟! و من هو من الفقهاء افتى على جواز مايقبحه العقل، حتى يكون الشيخ بانياً للقاعدة؟! نعم للشيخ حق فى ذمّة الفرقة الحقه، عظيمة فى ترويج العلوم. و لله درّه و درّ امثاله و من جملتهم المحقق القمى قدس سره.

و القبح) بارتكاب ما يقبحه العقل بعنوان القطع، بخبر واحد لا يفيد الآ الظنّ لو خلّى من الموانع.

و تحقيق المقام: انّ القاعدة اذا كانت قطعية بجميع جزئياته، فلا يجوز تخصيصها اصلاً عند الشيخ و لا عند غيره من الاصحاب. و اذا كانت ظنيّة في بعضها و قطعية في بعضها، فيجوز تخصيصها في غير القدر القطعي، بالخاصّ الظنيّ، عند جمهور اصحابنا. لكنّ غير شيخ من الاصحاب، اعتبروا مقاومة الخاصّ للعام، و [مكافئته]^١ له متناً و سنداً و دلالةً و اعتضاداً. و الشيخ لم يعتبر المكافئة من جميع الوجوه. بل اكتفى في الترجيح بمحض قوّة الدلالة و كون الخاصّ اقوى دلالة من جهة النصّوصية، و ظهور العام. و الحاصل: انّ التعارض بين الخاص، و القطعة المقابلة له من العام، من باب التناقض. لا من باب العام و الخاص. و من هذه الجهة يحتاج بترجيح احد المتناقضين على الاخر، الى مرجح. و الشيخ يكتفى بمرجح النصّوصية. و الجمهور لا يكتفون بذلك، بل يلاحظون ساير المرجحات من موافقة العقل، و الكتاب، و السنّة، و عمل الاصحاب، و غير ذلك. و لا ريب انّ المذكورات كلّها هنا في جانب القطعة المتناقضة للخاص من العام. فهو الراجح و ترجيح المرجوح قبيح عقلاً. فمراد الشهيدين و المحقق و غيرهم ممّن ذكرها، انّ رواية سيف منافية للاصل. أنّما هو ذلك، يعنى منافية للقاعدة الكلّية الراجحة قطعة منها المناقضة لرواية سيف على مدلول رواية سيف. فلا يجوز العمل بها، للزوم ترجيح المرجوح.

فهيها قاعدتان اصوليتان لا بدّ من ملاحظتهما؛ احد هما قولهم «الجمع اولى من الطرح». و طريق الجمع بين العام و الخاص، هو^٢ ترك العمل على العام في ما قابل

^١ و في النسخة: مكافئة.

^٢ و في النسخة: و هو.

الخاص، و حمله على ارادة الباقي منه مجازاً. و الثّاني: قولهم «إذا تعارض الدليلان و تناقضا، فلا بدّ من الرجوع الى المرجحات الداخلة و الخارجة». فيقدّم ما هو ارجح و تُرك الاخر. فالقاعدة الاولى فى العام و الخاص، [و] أنّما يلاحظ بالنسبة الى مجموع العام مع الخاص. و الثانية أنّما يلاحظ بين نفس الخاص و القطعة المقابلة له. [و] من المعلوم [ان] فى كل منهما لا بدّ من ملاحظة المرجح؛ اما فى الثانية، فواضح. و اما فى الاولى، فإنّ الجمع يقتضى ترك بعض مدلول العام و العمل على الخاص، و هو ايضاً لا يجوز الاّ مع ارجحيت الخاص.

و على اىّ هاتين القاعدتين، فالعام ارجح من الخاص. فلا يجوز العدول عنه الى المرجوح. فالشيخ جعل النصوصية فى الدلالة، ارجح من جميع المرجحات. و الجمهور لاحظوا رجحان ساير المرجحات، و لاحظوا ارجحيتها عند العقل. و هو قد يحصل بمجرد عمل الاصحاب فى طرف العام، و شذوذ العامل على الخاص، فضلاً عن ان يكون مع ذلك موافقاً للعقل و الكتاب و السنّة و غير ذلك ايضاً.

فالاولى ان يراد هنا من الاصل، هو الراجح (كما هو احد معانيه). و لا يابى عنه ما فسّره به الشيهد الثانى(ره) من تحريم التصرف فى مال الغير. و اما تفسيره بحكم العقل بقبح التصرف فى مال الغير، فهو مشكل. لانّ ظاهر هذا اللفظ، الحكم القاطع بالقبح حتى فى مورد الخاص. و ارتكابه من مثل الشيخ فى غاية البعد. و توجيه هذا المقام يعنى تخصيص ما ثبت حسنه او قبحه بالعقل القاطع، بان يقال (مثلاً) فى التصرف فى مال الغير، أنّه قبيح عقلاً، و يمكن فى مثل «تصرف امة المرثّة فى نفسها فى التمتع بالغير» بمنع مملوكيّة هذه المنفعة للمرثّة التى هى مولاتها، و لم يخرج عن مقتضى الاصل، [لأنّه] لم

يدخل في ملك مولاتها.

فالرواية المجوزة للتمتع، منافية لظواهر العمومات النقلية، لا لما استفيد قطعاً من العقل. فلم يرتكب الشيخ محالاً. لأنه ارتكب مرجوحاً في نفس الامر راجحاً في اعتقاده. او نقول: ان الملكية مسلمة، لكنه تعالى رخص عبده التصرف في اموال عبيده. و هو ليس من القبيح في شئ، كايجاب الخمس و الزكوة و غير ذلك. و [كما في] مثل حق الشرب و التوضي و نحوهما في المياه المملوكة. فهو^١ محتمل لكليهما.

فكيف كان؛ فلا بد من ملاحظة المقاومة في الترجيح هنا ايضاً بين ظواهر ما دل على المنع عموماً، و مادّل على الرخصة خصوصاً. و الترجيح مع ما دل على المنع عموماً، لموافقته للعقل و الكتاب و السنة عموماً؛ مثل ما دل على حرمة الغصب. و خصوصاً؛ كالاخبار المستفيضة في نكاح المملوك بدون اذن المولى، و منها موثقه البقباق: «قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَتَزَوَّجُ الرَّجُلُ بِالْأُمَّةِ بغيرِ عِلْمِ أَهْلِهَا قَالَ هُوَ زَنَّا إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ»^٢. و عمل الاصحاب. فان الظاهر انه لا خلاف الا من الشيخ في النهاية و قد رجع عنه في غيره. و لذلك نفى ابن ادريس الخلاف في المسئلة، لرجوع الشيخ عن فتويه.

هذا؛ مع ان في رواية السيف اضطراباً في السند حيث انه رواه بلا واسطة عن الصادق عليه السلام في طريق، و بواسطة على بن المغيرة في آخر، و بواسطة داود بن فرقد في آخر^٣. مع ان في سيف كلاماً، و هكذا في على بن الحكم لاجل الاشتراك. ان كان الاظهر

^١ و في النسخة: اما.

^٢ اي توجيه قول الشيخ.

^٣ وسائل، ج ٢١ ص ١١٩ ح ٢٦٦٧٦، باب تحريم تزويج الأمة بغير إذن مولها و حكم أمة المرأة.

^٤ الوسائل، كتاب النكاح، ابواب المتعة، ب ١٤.

وثيقة سيف و عدم اشتراك على. الاّ أنّه يترجح على مثل هذا ما مضى [سالماً] عن هذا الشوب.

و يمكن حمل رواية سيف على ارادة جواز التمتع و لو بواسطة ملك اليمين بمثل البيع من دون استبراء الامة و اذن المرثة و إخبار[ها] بأنّها غير مدخولة و غير مشغولة رحمها بماء رجل. و هذا الحمل و ان كان بعيداً فلا نضايق عنه في مقام الجمع. و ان أبيت عن ذلك؛ فيتعيّن إطراحها، لشذوذها، و مهجوريتها.

و اما السؤال من «انّ المراد بالصحيح، هو الصحيح القدماء ام لا، و على الاول، فهل يشمل الموثق و الحسن باصطلاح المتأخرين، ام لا»؛ فجوابه انّ المراد بالصحيح هو الاول، لتجدّد هذا الاصطلاح بعد الشيخ. و الحاصل: انّ مراد الشيخ من الصحيح، ما يجوز العمل به عنده. و هو كثيراً ما يعمل باخبار رواها العامّة عن على عليه السلام، و ان لم يكن موثقاً باصطلاح المتأخرين، فضلاً عمّا هو موثق. فقد يكون الحديث صحيحاً باصطلاح المتأخرين و لا يعمل به الشيخ لشذوذه و مخالفته لقاطع. و اما تنمّة السؤال؛ فيظهر جوابه ممّا مرّ، و لا حاجة الى الاعادة.

٨٥- السؤال: ما معنى قوله «الاعسال ستّة؛ ثلاثة مختصات، و ثلاثة مشتركات. و

أحد المختصات كالمشتركات. و الثاني كالاول، و الثالث كالثاني»؟

الجواب: قوله «الاعسال ستّة» يعنى: المهية الشرعية الواقعة على ابدان العباد ستّة؛ و هى غسل الجنابة و الحيض و النفاس و غسل الاستحاضة و مسّ الميت و غسل الميت. قوله «ثلاثة مختصات» يعنى بالنساء دون الرجل؛ و هو الحيض و النفاس و الاستحاضة. قوله «و ثلاثة مشتركات» و هى غسل الجنابة و غسل الميت و غسل مسّ الميت. قوله «و أحد المختصات كالمشتركات» يعنى غسل الاستحاضة كالمشتركات فى الشمول، فكما انّ المشتركات يشمل ابدان الرجال و النساء و الخنثى، فغسل الاستحاضة يشمل ابدان

الصبايا و اليائسات و غيرها. قوله «و الثاني كالأول» يعنى الثلاثة المشتركة المختصة، فكما ان أحد المختصات كالمشتركات (و هو غسل الاستحاضة) فكذلك احد المشتركات كالمختصات فى الاختصاص ببعض من ثبت الحكم لنوعه (و هو غسل الميت) فهو يثبت فى غير الشهيد و مختص به. قوله «و الثالث كالثانى» يعنى احد المختصات الذى هو غسل الاستحاضة، بعد ما ثبت شموله لكل النسوان، فهو مختص ببعضها، و هو غير المستحاضة القليلة، فيه أيضاً اختصاص بعد الاشتراك، كما أنه كان لغسل الميت اختصاص بعد الاشتراك.

تمت المجلد الثانى بعون الله تعالى و التوكّل عليه حامداً مصلياً

فى يوم الثلاثاء رابع و العشرين من شهر ربيع الثانى من شهور سنة ١٢٣٣

باب المتفرقات

مسائل المتفرقات من المجلد الثالث

۸۶- سؤال: هرگاه مقلدی تقلید مجتهدی نماید در مسئله [ای]، و در مسئله دیگر که مبنی بر همان اصل باشد، تقلید مجتهد دیگر می کند که به آن اصل قائل نباشد. جایز است یا نه؟- و بر فرض عدم، آیا علم مقلد به این که این مسئله تابع و مبنی بر همان اصل است، [ملاک] است؟ یا احتمال کفایت می کند؟

جواب: هرگاه معلوم باشد که مخالفت مجتهدین در آن مسئله تابع تفریع بر همان اصل است و جوداً و عدماً، و واقعاً هم ثبوت آن مسئله مأخوذ است از ثبوت آن اصل، و عدم آن مأخوذ است از عدم آن، تقلید جایز نیست. و اما هرگاه محتمل باشد که دلیل دیگری را در آن اثری باشد، مانعی ندارد. مثلاً هرگاه مجتهد او حکم کرد که هرگاه کسی طلبکاری داشته باشد که تعجیل می کند، وفاء لازم است بر او. و هرگاه نماز کند با

توسعه وقت، نماز او باطل است. چون «امر بشیء مقتضی نهی از ضد خاص» است. پس تکلیف این مقلد این است که هر جا چنین باشد باطل داند.

پس هرگاه مجتهد دیگر بگوید که: هرگاه کسی وضو بسازد در جائی که طلبکار او مطالبه می کند، وضوی او صحیح است. چون «امر بشیء مقتضی نهی از ضد خاص» نیست. در این جا جایز نیست از برای آن مقلد عمل به فتو[ا]ی این مجتهد در وضو. زیرا که او فی الحقیقه تقلید کرده است مجتهد خود را در آن اصل. بخلاف آن که نداند که دلیل فتو[ا]ی او چه چیز بوده. و ظاهر این است که علم شرط باشد و مجرد احتمال کافی نباشد در عدم جواز تقلید، بل که مظنه هم کافی نیست.

۸۷- سؤال: چه می فرمایند در این که باید مجتهد عادل باشد. و دانستن عدالت هم مسئله ای است که محتاج است در آن به رجوع به سوی مجتهد. تحقیق این شبهه را بیان فرمایند.

جواب: ظاهراً شبهه سائل این است که شرط جواز تقلید مجتهد، عادل بودن مجتهد است. و چون مسئله عدالت هم خلافی است، و مقلد باید تقلید مجتهدی بکند [در این] که معنی عدالت چه چیز است، تا بداند که آن معنی در مجتهد او موجود است، تا تقلید او تواند کرد. و در تقلید کردن در مسئله عدالت هم شرط است عادل بودن مجتهدی که می گوید معنی عدالت چه چیز است.

پس موقوف است جواز تقلید مجتهد در مسائل دینیّه، بر دانستن عدالت آن مجتهد. و دانستن عدالت آن مجتهد موقوف است بر دانستن معنی عدالت به قول مجتهد. و دانستن معنی عدالت به قول مجتهد، موقوف است بر جواز تقلید او در مسائل دینیّه که یکی از آن ها معنی عدالت است. پس باید معنی عدالت را بدانی تا معنی عدالت را بدانی. و این مستلزم دور محال است.

و جواب آن این است که: معنی عدالت مختلف فیها است [در دو معنی از] سه معنی است. و یکی از آن ها که «عدالت مَلْکَه» است، اجماعی کلّ علماء است، که کافی است^۱. پس گاه است آن معنی را در مجتهدی ثابت می دانند یا به معاشرت، یا به تواتر، یا به استفاضه. و ضرور نیست که به تقلید باشد، زیرا که جواز عمل با آن، از مسائل تقلیدیّه نیست. بل که عمل به مقتضای آن دو معنی دیگر، از مسائل تقلیدیّه است. پس هرگاه او را شناخت به عدالت [به] این معنی، پس تقلید او می کند در سایر مسائل. و همچنین هرگاه چنین مجتهدی فتوی داد به جواز عمل به قول مجتهدی که عادل باشد به یکی از دو معنی دیگر، پس جایز است تقلید آن مجتهد که عادل است به دو معنی دیگر، به سبب قول آن مجتهدی که عادل است به معنی اول.

٨٨- سؤال: بیان فرمایند که در قوانین در صحت «شهرت» نوشته اید: «و یؤیده قوله علیه السلام: خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ، فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَأَرْبَابَ فِيهِ»^۲. و استدلال بر تعمیم به «علت منصوبه» در روایت فرموده اید. چنین روایتی یافت نشد. بیّنوا حقیقة الحال.

جواب: تأمل کن در مقبوله عمر بن حنظله. و بعد از تأمل قبل و بعد آن، می فهمی که مراد [از] ^۳ لفظ «مجمع علیه»، مشهور است؛ آن جا که بعد از [امر]^۴ امام علیه السلام به رجوع به عادل، و آفته، و اصدق، راوی گفته: «قُلْتُ: فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ. قَالَ: فَقَالَ: يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَاتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ

^۱ دو تعریف دیگر عبارتند از: الف: اجتناب از همه محرّمات. ب: اجتناب از کبایر و عدم اصرار بر صغایر. - برای شرح بیشتر رجوع کنید به مسئله ٢٦ کتاب القضاء (مجلد هشتم از این مجلدات).

^۲ مقبوله عمر بن حنظله، وسائل، ج ١٧ ص ١٠٧-١٠٦ ح ٣٣٣٣٤ ط آل البيت.

^۳ در نسخه: آن.

^۴ در نسخه: علم.

الَّذِي حَكَمَ بِهِ، الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِكَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا، وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ» الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ. فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَأَرْبَبٌ فِيهِ».

و بعد از آن، راوی می گوید: «قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمْ مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا التَّقَاتُ عَنْكُمْ. قَالَ: يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَخَالَفَ الْعَامَّةَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ»^۱. الحديث.

۸۹- سؤال: بیان فرمایند که در بحث «استثناء عقیب جُمْل متعاطفة» در استدلال سید

مرتضی (ره) نقل آیه «إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ»^۲، در قوانین فرموده اید و حکم فرموده اید که استثناء «إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ» از جمله ثانیه است. و ظاهر این است که آن استثناء از جمله اولی باشد و تصریح به آن کرده بیضاوی و غیره. معلوم نیست که به چه جهت جزم به خلاف ظاهر و کلام مفسرین فرموده اند؟

جواب: من چنین حکمی را کجا کرده ام؟! من نقل استدلال سید را کرده ام که گفته است که گاهی استثناء عقیب جُمْل، راجع به مجموع جُمْل شده است و استعمال شده است در آن، چنان که در آیه «أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنْ عَلَيهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ»^۳ الایه. و گاهی استعمال شده در رجوع با اخیره، چنان که در آیه «إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ». من در توجیه کلام سید، این را در حاشیه گفته ام که شاید مراد سید استثناء از مفهوم جمله اخیره باشد، یعنی «وَمَنْ طَعِمَهُ فَلَيْسَ مَنِيَّ إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ»، و الای بی وجه خواهد بود. و استثناء به جمله اول، الصق است چنان که بعض مفسرین ذکر کرده اند.

با این همه توجیهاات و تدبیرات من از برای سید، چه عجب که این حکم را به من

^۱ وسائل؛ ج ۲۷ ص ۱۰۶ ط آل البیت.

^۲ آیه ۲۴۹ سوره بقره.

^۳ آیه ۸۷ سوره آل عمران.

نسبت دادی؟! ظاهر آن است که حاشیه را ندیده باشی، راهی ندارد که آن را نسبت به من دادی. سبحانک هذا بهتان عظیم.

۹۰- سؤال: هرگاه عادل را می بینیم که غیبت عادل را می کند. و ما هر دو را عادل می دانیم. آیا از عدالت ساقط می شوند هر دو؟ یا یکی؟ یا هیچکدام؟

جواب: هرگاه محمل صحیحی از برای غیبت کننده نباشد و محض از برای تشفی نفس و متابعت هوا، غیبت کرده. این غیبت کننده به همین غیبت محکوم به فسق می شود. و قدح در عدالت آن دیگری نمی شود در صورتی که نسبت در غیبت نسبت فسق به او بدهد، چه جای آن که غیبت از باب فسق نباشد بلکه از باب قبح منظر و سوء خلق و دنائت نسبت، و امثال آن باشد.

و هرگاه محمل صحیحی از برای آن باشد؛ مثل آن که در مقام «جرح و تعدیل»، حاکم از او به جهت قبول شهادت، سؤال کند. یا به جهت قبول روایت و امثال آن. پس اگر جرح از برای قبول شهادت است، جرح یک نفر کافی نیست. چنان که تعدیل یک نفر هم کافی نیست.

و اگر از برای قبول روایت باشد، کافی است در [آن]، حکم به مجرد حسن آن شخص. [و اما اگر برای ردّ روایت باشد، تصریح به فسق لازم است] و آن هم در صورتی است که جرح مطلق نباشد، بل که ذکر کند از برای او فسقی که مخالفتی در فسق بودن آن نباشد. و گاه است که اگر تصریح کند به آن فسق، در نزد مکلف یا آن شخص منسوب الیه، فسق نباشد^۱

۹۱- سؤال: در اخبار کثیره وارد شده است که قرآن ثقل اکبر است و اهل بیت علیهم

^۱ و لذا حدیث فرد مجهول، یا فردی که توثیق نشده، را رد نمی کنند بل که می گویند ضعیف است. به ویژه مبنی و رفتار میرزا(ره) چنین است. و تنها حدیث فردی را که فسق او معلوم باشد، مردود می نامند.

السلام ثقل اصغرند. با آن که اهل بیت علیهم السلام کلام الله ناطق اند. این چه معنی دارد؟ و در ظاهر قرآن مانند رقم پادشاه است، و ائمه علیهم السلام دوستان و برگزیدگان الهی اند چنان که برگزیدگانی اند که حق سبحانه و تعالی ایجاد عالم از برای خواطر^۱ جدّ ایشان و ایشان نموده است. بیان فرمایند.

الجواب: قد يطلق الكتاب و يراد منه وجوده الکتبی و هو ما بین الدقّتين من النقوش و^۲ الالفاظ المستفاد منها. و الی هذا یشیر قول علی علیه السلام «[أَنَا] كَلَامُ اللَّهِ النَّاطِقُ وَ هَذَا كَلَامُ اللَّهِ الصَّامِتُ»^۳. و معنی تقدّمه (علیه السلام) علی هذا الاعتبار، هو التقدّم فی وجوب المتابعة. اذ النقوش و الالفاظ هی دالّة علی المطالب الحقّة الّتی هی نفس کلام الله مجملّة، و بیانها لتلك المطالب مجمل، و بیانه علیه السلام مفصّل^۴، فهو اولی بالاتباع. و لیس ذلك معنی الاشرافیة و الاکبریة من کتاب الله. و لا ینافی ذلك بكون القرآن (یعنی نفس المطالب الحقّة) اکبر و اشرف. كما یشیر الاخبار الدالّة علی أنّ القرآن هو الثقل الاکبر. فاذا القرآن الذی هو المطالب الحقّة، اصل. و شرف اهل البیت (علیهم السلام) لكونهم حاملین [لها]^۵. و لا ریب أنّ الاصل اکبر من الفرع.

و الحاصل: أنّ الالفاظ و النقوش القائمة علی الملك و الشجرة^۶، کاشفة عن المطالب

^۱ کذا.

^۲ و فی النسخة: او.

^۳ بحار، ج ۳۰ ص ۵۴۶.

^۴ و بعبارة اخرى: القرآن تبيان لكل شیء و مبین، كما قال: «و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»، و لكن كونه تبياناً، مشروط ببيان النبی و الال (صلی الله علیهم) كما قال: «لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ».

^۵ و فی النسخة: لهما.

^۶ لعلّ الصحيح: الكتب و الحنجرّة.

الحقّة. كما أنّ أهل البيت (عليهم السلام) كاشفون عنها. فقد يلاحظ الأخيرين على نفس المطالب الحقّة. و قد يلاحظ النسبة بين نفس المطالب و بين الرسول و أهل البيت (عليهم السلام). و لا يحسن حينئذ تفضيلهما على نفس المطالب. لأنّ شرفهما بسبب كونهما حاملاً لها. فاذا لوحظ نفس المطالب الحقّة مع نفس أهل البيت (عليهم السلام)، فالأول أكبر من الثاني. و اذا لوحظ نفس المطالب الحقّة المندمجة فى اللفاظ و النقوش، مع نفس المطالب الحقّة المفصّلة بلسان أهل البيت (عليهم السلام)، فالتانى أكبر، بمعنى اولوية الاتباع. كما لا يخفى.

فاكبرية أهل البيت (عليهم السلام) من حيث اولوية الاتباع. و اكبرية القرآن بمعنى المطالب الحقّة، بمعنى اشرفيتها بالذات. لأنّ شرف أهل البيت (عليهم السلام) باعتبار حامليتهم له، فلا معنى لا فضليّتهم عليه.

و اما افضلية نفس النقوش و الالفاظ على أهل البيت (عليهم السلام) بنفوسهم و اجسامهم؛ فلا معنى له محصل. كما أنّ افضليّة انفسهم و اجسامهم على نفس المطالب الحقّة، لا دليل عليه.

فذلكة المقام؛ أنّ الكلام المنسبك على سبيل الاعجاز نور يهدى الى المطالب الحقّة. و أهل البيت (عليهم السلام) ايضاً نور يهدى اليها. و لكن نورهم مقتبس من نوره. فهم البدر فى الليل و هم ادخل فى الهداية فى الليل، و ان كان نورهم مقتبساً من الشمس الغائب تحت الارض للاجمال. فهم اولى بالاتباع، و [اقدم] فى الارشاد، و ان كان هو الاصل فى الاضاءة و التنوير. و لا يقدر على استفادة تمام المقاصد الحقّة الا أهل البيت

^١ و لعل الصحيح: فذلكة المقام، من دلوک الشمس - اى خاتمة المقام، او قربه من الاختتام.

^٢ لعلّه «اقوم».

عليهم السلام. فالقرآن هو الأكبر، لأنه أصل في التنوير. و [هم] أكبر في الإرشاد لأن بيانهم أوضح للعباد، و ان كان استفادتهم من القرآن.

و اما مذكره السائل من تشبيه القرآن برقم الملك، و اهل البيت (عليهم السلام) باحبائه؛ فلا معنى له محصل.

٩٢- السؤال: ما معنى في كلمة «او» في قوله تعالى «وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ

يَزِيدُونَ»^٢؟ و هذا ممّا يوهم الشك و هو محال عليه تعالى.

الجواب: كلمة «او» يستعمل في معان كثيرة ترتقى الى اثني عشر، على ما ذكره

المتأخرون:

الشك: نحو «لَيْثِنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ»^٣.

و الابهام: مثل «وَأَنَا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»^٤. و معناه الانصاف

للمخاطب و استيناسه لئلا يتوحش و يتأمل في تحقيق الحال.

و التخيير: و هي الواقعة بعد الطلب. و قيل مع امتناع الجمع. و لا ينافيه التخيير بين

خصال الكفارة مع امكان الجمع، لأن المراد حينما يراد، كون واحدة منها كفارة، فلو ضمّ

ليها اخرى فهي قرينة. و كفارة الجمع لا ترديد فيه.

و الاباحة: و هو مثل السابق من جواز الجمع مثل: جالس العلماء او الزهاد. و الاباحة

المستفاد في مثل «لَا تُطْعَمُ مِنْهُمْ آتِمًا أَوْ كَفُورًا»^٥، منتفية بفرديها، لوقوعها في سياق النفي.

^١ و في النسخة: هو.

^٢ الآية ١٤٧ السورة الصافات.

^٣ الآية ١٩ السورة الكهف- الآية ١١٣ السورة المؤمنون.

^٤ الآية ٢٤ السورة سبأ.

^٥ الآية ٢٤ السورة الإنسان.

فالعموم أنّما استفيد من ذلك و لا ينافى مدلول كلمة «او». و قيل انّ قوله تعالى «فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً»^١ اباحة في التشبيه. و «قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»^٢ اباحة في التقدير. و الجمع المطلق كالواو: و [عُدًّا]^٣ منه قوله تعالى «وَلَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِمَّنْ بِيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ»^٤.

و التقسيم: مثل؛ الكلمة اسم او فعل او حرف. كما في كلام ابن مالك. [و]^٥ مثل بعضهم بقوله تعالى «وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى»^٦. يعني قالت اليهود كونوا هوداً، و قال قال النصارى كونوا نصارى. و «قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ»^٧ يعني قال بعضهم أنّه ساحر، و قال بعضهم أنّه مجنون.

و الاستثناء: نحو لا تقتلنه او يسلم. و عُدّ منه «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً»^٨ مع تقدير «أَنْ» الناصبة بعدها.

و بمعنى الی: مثل؛ لالزمتكّ او تعطينى حقى. [مع تقدير «أَنْ»] مثل السابق. و الشرطية: نحو؛ لا ضربته عاش او مات. اى ان عاش بعد الضرب و ان مات. و التبعية: نحو «وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى» بمعنى ان كلاهما وقع قبل كلمة «او» و بعده، بعض من واو الجمع التى قبلها.

^١ الاية ٧٤ السورة البقرة.

^٢ الاية ٩ السورة النجم.

^٣ و فى النسخة: عدّه.

^٤ الاية ٦١ السورة النور.

^٥ و فى النسخة: او.

^٦ الاية ١٣٥ السورة البقرة.

^٧ الاية ٥٢ السورة الذاريات.

^٨ الاية ٢٣٦ السورة البقرة.

و الاضراب: بمعنى «بل» نحو «وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ». و فسّره المفسرون ايضاً. و توجيهه: انه مبنى على ان المراد انهم مائة الف فى نظر المتخمن، و اضراب الله عن ذلك و بين ان التحقيق انهم يزيدون. يعنى ارسلناه الى جماعة يخرجهم المتخمن بمائة الف و التحقيق انهم يزيدون على ذلك. و قيل ان المراد به الشك، و النظر الى من يريهم من الناس. و يجرى ذلك فى قوله تعالى «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ»^١.

[و التقريب: نحو؛ ما ادرى أسلم اوودّع].

و ذكر ابن هشام فى المعنى (بعد ما ذكر تلك المعانى): و التحقيق ان «او» موضوعة لاحد شيئين [من]^٢ الاشياء (هو الذى يقوله المتقدّمون) [فقد]^٣ يخرج الى معنى معنى «بل» و الى معنى الواو. و اما بقية المعانى؛ فمستفادة من غيرها. يعنى من غير كلمة «او»، بل يستفاد من قرينة المقام. و ليس ببعيد.

اذا عرفت هذا: فنقول: يمكن حمل الاية على الاضراب. و فى المجمع عن الصادق عليه السلام انه قرء بالواو. و يشعر به رواية أخرى فى الكافى^٤. ثم اقول: و يحتمل فى النظر القاصر، ان يكون «او» فيها للتقسيم، بان يكون عدد قوم يونس عليه السلام من المكلفين حينئذ مائة الف، و لكن كان فيهم من المراهقين و الصبيان (الذين يبلغهم رسالة يونس فى حياته ليصح اطلاق الرسالة اليهم ايضاً) الى حد يصير المجموع منهم و من

^١ الاية ٧٧ السورة النحل.

^٢ و فى النسخة: او- هذه اللفظة فى المعنى.

^٣ و فى النسخة: وقد.

^٤ لا يمكن تعيين الحديث، لأن المصنف(ره) فى مقام الاشعار.

المكلفين زائد^۱] على مائة الف^۱. فرسالة يونس منقسمة بالنسبة اليهم تارة الى مائة الف اعنى المكلفين، و اخرى اليهم و الى البالغين الى درجة التكليف منضمماً الى السابقين.

۹۳- سؤال: هرگاه زید (مثلاً) در صورت جهل و غیظ و تغیر شدید نسبت به خالق خود، یا به جناب نبوی، یا به ائمه طاهرين (صلوات الله عليهم اجمعين) ناسزا بگوید. و نداند که بینی و بین الله باید توبه کند. و تزویج نماید و چند اولاد از او حاصل شود. یا بعد از توبه تزویج کند. در این صورت ها معذور خواهد بود یا نه؟- و هرگاه این خطاب را نسبت به انسان نموده باشد، بل که به حیوانات کرده باشد مثل الاغ یا گوسفند یا سایر حیوانات. و در سن بیست سالگی بوده یا قدری بیشتر یا کمتر. حکم شرعی مذکورات، چه چیز است؟

جواب: بدان که انسان هرگاه به سبب غیظ از حالت طبیعی بیرون باشد، رده گفتن او باعث به کفر نمی شود. و اگر ادعا کند که در آن حال گفتم، و صدق او ممکن باشد، باید قبول کرد^۲. و هرگاه از حال طبیعی بیرون نبوده؛ پس اگر از باب متعارف است که مردم هرزه دهن، پیرو پیغمبر و مذهب الاغ و سایر حیوانات را دشنام می دهند، اغلب این است که مراد آن ها از پیر خدا نیست، و مرادشان واقعاً پیغمبر نیست. بل که لغو دهان است. و اما اگر (العیاذ بالله) به جناب اقدس الهی، یا جناب رسالت پناهی، یا ائمه هدی (عليهم السلام) ناسزا بگوید، حکم به کفر او می شود. و هرگاه مسلمان زاده است، قتل او واجب می شود به تفصیلی که در کتب علماء مذکور است. و زن بر او حرام می شود. و هرگاه زن دارد، عقد او باطل می شود. و زن او بعد عدّه وفات شوهر می کند بی طلاق. و

^۱ نعم: هذا ذوق فقهي في التفسير و الكلام، و له وجه وجيه. و يدل عليه ظاهر كلمة «يزيدون» بصيغة المضارع.

^۲ این موضوع در مسئله شماره ۹۴ مجلد ۹ نیز گذشت.

مال او منتقل به وارث او می شود. و هر چه تحصیل کند هم مال وارث او است.^۱
و اما هرگاه توبه واقعی بکند (هر چند حدّ از او ساقط نمی شود) لکن ظاهر این است که بدن او پاک می شود، و عبادت او صحیح می شود، و زن تازه می تواند گرفت، و زن سابقه را هم به عقد جدید می تواند گرفت. و مال تازه هم می تواند تحصیل کرد. اما مال سابق او بر نمی گردد. والله العالم.

۹۴- سؤال: هرگاه کسی شک در معاد نماید، و آن مسلم زاده باشد. یا منکر بعضی از ضروریات مذهب شیعه باشد. نجس است یا پاک؟- و منکر ضروری مذهب سنی که بعضی قائل به جسم باری، و عدم نشور روحانی هستند و به تناسخ قائل شده اند هرگاه مسلم زاده این مذهب داشته باشد، نجس است یا نه؟- و توبه چنین نجسی قبول است در دنیا که حکم به پاکی او توان کرد یا نه؟-

جواب: این سؤال بسیار نامربوط و مغشوش است. به هر حال خدا صبر بدهد. بدان که منکر ضروری مذهب شیعه [مثل] مسح رجلین و حلیت متعه، کافر نیست و نجس نیست، هر چند در عذاب با کفار شریک باشد. و اما منکر معاد مطلقاً، یا معاد جسمانی بالخصوص، که انکار ضروری دین می شود، و همچنین انکار سایر ضروریات دین (مثل وجوب صلوة و خمس و روزه ماه مبارک) از کسی که شبهه از برای او محتمل نباشد، کافر است. و زن او بر او حرام است. و مال او به وارث او منتقل می شود و نجس است. و مستحق قتل می شود. و حدّ از او به سبب توبه ساقط نمی شود. و لیکن اظهر این است که توبه او قبول [می شود].^۲ ظاهراً و باطناً پاک می شود. و عبادت از او صحیح است. و اما خصوص مال او و زن او چه حکم دارد، از جواب سؤال سابق ظاهر می شود.

^۱ این نیز در مسئله شماره ۳۲ مجلد ۹ مشروحاً گذشت.

^۲ در نسخه: نمی شود.

۹۵- سؤال: چه می فرمایند در این باب که بعضی از عوام می گویند که جناب فاطمه علیها سلام افضل از حسنین علیهما السلام است. و بعضی می گویند که حسنین علیهما السلام افضل از جناب فاطمه علیها السلام، اند. حقیقت آن را بیان فرمائید.

جواب: ظواهر آیات و اخبار، و قواعد کلیه امامیه، افضلیت حسنین علیهما السلام است. و شکی نیست که ایشان را مرتبه امامت و ریاست عامه خلاق (علاوه بر عصمت که مشترک ما بین ایشان [است]) کافی است در افضلیت. خصوصاً با ملاحظه [عمل] و عبادت به سبب طول عمر آن دو بزرگوار، و قصر آن در آن عالی مقدار، و محنت های گوناگون و شدائد از حد افزون که به این دو عالی شأن، سیما ثانی سیدی شباب اهل جنان رسیده، زاید بر آن چه بود که به آن بضعة احمدی صلوات الله علیها رسید. و افضلیت تابع کثرت عمل و احمزیت آن خواهد بود. و مقام اقتضای بیش از این نمی کند. وقت و فرصت هم وفا نمی کند.^۱

۹۶- سؤال: چه می فرمایند در این باب که در میان عوام مشهور است حدیثی هست که اولاد ذکور سید، مفعول نمی شود و نخواهد شد. هرگاه چنین حدیث هست^۲ و قوتی دارد، حکم آن را بیان فرمائید.

جواب: این حدیث را در جائی ندیده ام. بلی در بعضی اخبار هست که در میان شیعه ما کسی نیست که در دبر او این فعل به عمل آید. و لکن معارض آن هم موجود است که گاه است که مؤمن یعنی شیعه مبتلا می شود به این آزار. و به هر حال؛ شکی نیست که به مجرد این، نمی توان حکم کرد که شیعه نیست. شاید مراد این است که شیعه خالص

^۱ اما بنده به حدی در این مسئله جاهل هستم که نه به این پرسش می پردازم و نه به جواب میرزا (قدس سره) بدین گونه که هست، قانع می شوم. و بر خود واجب دانستم که این سطر را بنویسم.

^۲ عبارت نسخه: هرگاه چنین حدیث از این حدیث هست.

کامل، مبتلا به این درد نمی شود.

و اما آن چه سؤال شده است از آن؛ پس بر فرضی که چنین حدیثی باشد و اصلی داشته باشد، با وجود این که بسیار می شود که اولاد سادات مفعول می شود، پس جواب آن همان جوابی است که در جواب سؤالات^۱ که مدوّن کرده اند^۲، نوشته ام. در جواب اشکالی که کرده بودند، [که] در احادیث وارد شده که گوشت سادات بر سباع حرام است و درندگان گوشت او را نمی درند، و حال آن که بسیار ملاحظه شده که سباع آن ها را خورده اند.

و حاصل بعضی از جواب ها که در آن جا گفته ام این است که سید دو قسم است؛ یکی آن که جزماً از نسل رسول خدا و بضعة فاطمه (علیها صلوات الله) است، مثل ائمه اطهار (صلوات الله علیهم اجمعین)، و یکی دیگر آن است که شرعاً محکومند به سیادت به مقتضای «الولد للفراش» که در این جا به ظاهر شرع محکومند به سیادت. و گاه است که در بین سلسله تا به امام برسد خللی واقع شده باشد. و آن منافات با حکم سیادت ندارد. و حکایت زینب کذاب و حضرت امام رضا علیه اسلام و برکه سباع در خراسان، مشهور است.

پس آن چه محکوم است به آن که سبع نمی خورد، آن سید واقعی است. چنان که در لفظ حدیث هم بضعة فاطمه علیها السلام مذکور است. و آن چه را مشاهده شده که سبع خورده، آن هاینده که در ظاهر شرع محکوم به سیادت اند. و امر لواط را به همان قیاس می توان فهمید.^۳ با وجود این که امثال این اخبار مجهوله، یا ضعیفه، یا شاذّه، معارضه نمی

^۱ نام دوره اول همین جامع الشتات. مرادش مسئله شماره ۳۱ همین مجلد است.

^۲ از این جا معلوم می شود که «جواب سؤالات= جامع الشتات» را خودش جمع و تدوین نکرده، منشایش انجام داده اند.

^۳ مرادش پاسخی است که در مسئله شماره ۳۱ همین مجلد، داده است. در آن جا در تعلیقه عرض کردم که نیاز نبود برای

حفاظت از یک حدیث ضعیف این همه شبهه در انساب سادات، بل همه مردم، ایجاد شود.

کند با کلیات دینیّه و قواعد شرعیّه و ضوابط عقلیه. پس طرح^۱ آن ها اولی است^۲. و بر فرض ورود آن ها از امام، تاویل آن ها موکول است به ایشان. و بر ظاهر آن ها نباید عمل کرد والله العالم باحکامه.

۹۷- سؤال: از عیون اخبار الرضا، حدیثی نقل شده که روای گفت: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ زِيَارَةِ فَاطِمَةَ بِنْتِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَام) بِقَمٍّ^۳» و آن چه در السنه روضه خوان ها مشهور است آن است که حضرت معصومه از مدینه به اراده دیدن برادر بزرگوار خود بیرون آمدند. و وقتی که به قم رسیدند خبر شهید شدن آن حضرت در طوس به او رسید. در قم چند روز مکث کردند و وفات کردند. وجه جمع چگونه است؟
جواب: آخوند ملا محمد باقر(ره) در بحار دو حدیث نقل کرده (بل که سه حدیث) از حضرت امام رضا علیه السلام که دلالت می کند بر این که در حیات آن حضرت، فاطمه بنت موسی بن جعفر علیهما السلام در قم مدفون شده بود. و خلاف آن را نقل نکرده اند.

۹۸- سؤال: انحاء برای تعظیم مخلوق به قدر رکوع، حرام است یا نه؟- واجب است بر کسی که می بیند که در روضات مقدسه عوام انحاء به قدر رکوع به عمل می آورند، نهی از آن بکند یا نه؟-

جواب: هرگاه به قصد رکوع نباشد، حرمت آن معلوم نیست. و ظاهر عبارت دعای بعد از نماز زیارت که فرموده اند «اللَّهُمَّ إِنِّي صَلَّيْتُ وَرَكَعْتُ وَسَجَدْتُ لَكَ وَخَدَّكَ لَنَا

^۱ با اصطلاح امروزی فارسی اشتباه نشود. طرح یعنی کنار گذاشتن و به آن اهمیت ندادن.

^۲ در پاسخ سؤال، همین چند جمله اخیر کافی بود. همین طور در پاسخ مسئله شماره ۳۱. و در این باره رجوع کنید به ذیل

مسئله شماره ۱۰۹.

^۳ عیون الاخبار، ج ۲ ص ۲۶۷ ط جهان.

شَرِيكَ لَكَ، لِأَنَّ الصَّلَاةَ وَالرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ لَا تَكُونُ إِلَّا لَكَ»^۱ هم دلالت بر بیش از این ندارد که رکوعی که مقصود از آن عبادت باشد، مخصوص جناب اقدس الهی است.

۹۹- سؤال: می گویند که جایز نیست که کسی اسم صاحب الامر علیه السلام را ذکر کند. چه معنی دارد؟

جواب: احادیث بسیار بر منع ذکر اسم آن جناب [وارد شده]. و آن محمول است بر تقیّه در زمان ها [ی] سابق که ولادت آن جناب شده بود. چون شیعه و سنی هم روایت کرده اند که آن جناب خواهد آمد، و اسم او موافق اسم پیغمبر (صلی الله علیه و آله) است. و آن حضرت را مخفی کردند، و فراغنه آن عصر در تفحص حال آن جناب بر می آمدند. لهذا منع شد که ذکر اسم آن حضرت بشود. و در کتاب «جواب مسائل» اول^۲، بسطی داده ام، به او رجوع کنند.

۱۰۰- سؤال: بیان فرمایند که چه معنی دارد دعائی که حضرت فرمودند: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ إِيْمَانًا تُبَاشِرُ بِهِ قَلْبِي»^۳؟

جواب: هر چند مقام مقتضی بسط کلام است و این جا مجال آن نیست، خصوصاً هم که حال هم به آن وفا نمی کند. و لکن اشاره اجمالی به آن می شود. و آن این که چون در ایمان اقوال متعدده و اطلاقات متکثره هست، مثل این که «ایمان اقرار به لسان است به عقاید حقه». یا آن که «آن اقرار است به ضمیمه اذعان به قلب». یا «این هر دو با عمل به ارکان». یا «همان اذعان به قلب است لا غیر». و علی ای التقادیر؛ عمده کمال ایمان با اذعان به قلب حاصل می شود. و اگر آن نباشد، ثمره اخرویه که منشأ قرب الهی و نعم ابد باشد،

^۱ بحار، ج ۹۸ ص ۲۰۰ و ۳۶۱.

^۲ مراد جلد اول از سه مجلد «جواب مسائل» است که در پایان به نام «جامع الشتات» موسوم شد. - مسئله ۲۳ همین مجلد.

^۳ بحار، ج ۹۵ ص ۱۳۲.

حاصل نمی شود. لهذا آن حضرت در این دعا سؤال کردند ایمان حقیقی که مثمر قرب الهی باشد که ناشی از قلب باشد. زیرا که آن چه از زبان و ارکان به ظهور می رسد، مستلزم آن ثمره نیست.

و این عبارت دو احتمال دارد؛ یکی آن که مباشرت مجاز باشد از مماسه و ملامسه بشره و جلد. یعنی چنان ایمانی به من عطا که به سبب آن، تو مباشر قلب من شوی و اگر من مقر^۱ تو باشم از دلم جدا نشوی و همیشه در [دل]^۲ من حاضر باشی. و در این صورت کلمه «باء» سببیه است.

و دوم این که؛ مباشرت بمعنی ارتکاب امر است به خودی خود، و به غیر وا نگذاشتن. چنان که می گویند «پادشاه خود مباشر انعام من شد». یعنی به خزانه دار و خدمه وا نگذاشت. و چون دل پادشاه، جمیع جوارح است؛ افعال و جوارح غالباً به امر او است. و در این صورت کلمه «باء» از برای تعدیه است. و معنی آن این می شود: «خدایا ایمانی به من عطا کن که دل مرا مباشر آن کنی». یعنی به دلم گوئی که خود متصدی ایمان باش. و به زبان یا سایر جوارح و نگذار. زیرا که آن چه قلب، خود متصدی شد، در آن شائبه خطا نیست، چون از راه یقین است. بخلاف زبان و ارکان. چنان که از منافقین ظاهر می شد ایمان به سبب علامات لسانی و جوارحی، و دل ایشان بی خبر بود، بل که بر خلاف مقتضای لسان و جوارح بود. و بعضی احتمالات دیگر هم هست که راجع به این ها می شود. والله العالم.

۱۰۱- سؤال: در دو مسئله، مقلد و مجتهد شدن، چه صورت دارد؟

جواب: ضرر ندارد.

^۱ احتمالاً «مقرَّب» باشد.

^۲ در نسخه: دلم.

۱۰۲- سؤال: این «مسوده»^۱ به صیغه اسم مفعول باب تفعیل، صحیح است استعمال آن؟ با وجود آن که [«تسود»]^۲ و [«سود»]^۳ به صیغه امر، و «لا تسود» به صیغه نهی، استعمال شده در لغت و ادعیه مأثوره. با وجود این، «مسوده» به صیغه اسم فاعل، مفعول را انکار کردن و حکم کردن که در همه مواضع باید «مسوده» اسم فاعل باب افعال باشد، راه دارد یا نه؟-؟

جواب: ظاهر این است که سؤال از استعمال متعارف باشد که مسوده کتاب و کتابت باشد که در اول فکر، آن را می نویسند و تغییر و تبدیل می کنند، و حک و اصلاح، و الحاق در بین سطور و حواشی، اسقاط و تبدیلات را جا می دهند، و به این سبب صفحه سیاه می شود. یعنی مواضعی که متعارف است که سفید باید گذاشت (مثل حواشی و مابین سطور) آن ها هم نوشته می شود و صفحه سیاه می شود. و ظاهر این است که مراد معترض این باشد که این را مسوده به صیغه اسم فاعل باب افعال باید گفت.

و سخن معترض وجیه است. هر چند به صیغه اسم مفعول باب تفعیل هم خالی از وجه نیست، لکن صیغه اسم فاعل باب افعال ابلغ و اوجه و احسن است. به جهت آن که باب افعال موضوع است از برای لزوم و مبالغه. و باب تفعیل موضوع است از برای تعدیه (و گاهی هم از برای نسبت هم می آید مثل تفسیق، و تعدیل، و تکذیب)، و چون در معنی تعدیه قصد و اخبار ملحوظ است، پس معنی «فرحت» این است که او را شاد کردم. و معنی «سودته» این است که آن را سیاه کردم. و در مسوده کتابت و کتاب، سیاه کردن حواشی و مابین سطور، مقصود نیست. و به قصد سیاه کردن، کاتب آن مواضع را سیاه نمی

^۱ در فارسی، اصطلاحاً به آن چرکنویس در مقابل پاکنویس گفته می شود.

^۲ در نسخه: تسوید.

^۳ در نسخه: مسود.

کند. بل که از باب ضرورت و اتفاق کم کم آن چه به قلم متجدد می شود در آن جا^۱ ثبت می شود، یک بار با خبر می شود که صفحه سیاه باشد.

پس مناسب صیغه اسم فاعل از باب افعلال است. چون این باب لازم است و اسم مفعول در آن بی معنی است، و مبالغه هم به عمل آمده.

پس این منافات ندارد با آن که در ادعیه و النسء عرب لفظ اسم مفعول باب تفعیل و سایر اشتقاقات؛ از امر و نهی و غیره، استعمال شده باشد. و اگر استعمال را دلیل می کنی، در قرآن و ادعیه هم به صیغه باب افعلال بسیار استعمال شده مثل؛ «وَجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ»، «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌُ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌُ»، «وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ»، «فَأَمَّا الَّذِينَ أَسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ». و «اللَّهُمَّ بَيِّضْ وَجْهِي يَوْمَ تَسْوَدُّ الْوُجُوهُ»^۲ و «لَا تَسْوَدُّ وَجْهِي يَوْمَ تَبْيَضُّ الْوُجُوهُ»^۳. و در بعض نسخ کلمه «فیه» قبل از «وجوه» هست.

و تکیه در استعمال باب افعلال در وجوه در آیات و ادعیه، این است که: بعضی روها در روز قیامت سفید است و بعضی سیاه؛ یا به عنوان حقیقت یا به عنوان کنایه از خجلت و شرمندگی گناهان، و گرفتگی و غم و اندوه. و از فرح و انبساط و شادی و بشاشت و رستگاری، و خشنودی جناب اقدس الهی. پس آن سیاه روئی از گناهان و خجالت و انفعال، از باب فعل لازم است که آن حالت از باب تاثیر است که بدون قصد آن شخصی است که این حالت به او است. و همچنین در بیاض. پس بنده بی چاره، در چاره جوئی از فاعل قادر مختار، تغییر حال را طلبیده که آن حالتی که لازم کردار من است و از آثار افعال من است، تو آن را تفضلاً بردار و به جای آن مرا سفید رو کن در روزی که روها سیاه می

^۱ در نسخه: و در آن جا.

^۲ در این عبارت، «بیبض» از باب تفعیل است، و محل شاهد «تسود» است. و همچنین در عبارت بعدی «لا تسود» نهی از باب تفعیل است و محل شاهد «تبیبض» است.

^۳ هر دو عبارت در بحار، ج ۷۷ ص ۳۱۸.

شود و غمگین می شود به غایت سیاهی و غم، و روی مرا سیاه مکن. یعنی به سنخ و طبیعت و مقتضای احوال و مگذار در آن روز که روها [ئی] سفید و خشنود می شود [و روهای سیاه و غمگین می شود]، بل که تبدیل کن حال مرا به حال دیگر یا مرا منسوب کن به سفید رویان در روزی که بروز می کند سیاهی روها، و منسوب مکن مرا به سیاه رویان در روزی که بروز می کند سفید [ی] روها.

و تعدد «یوم» در دعا کنایه از دو حیثیت و دو حالت [است] که رو می دهد. و الاً روز یکی است. چنان که در آیه شریفه فرموده که: «یوم تَبَيُّضِ وَجْهِهِ وَ تَسْوَدِّ وَجْهِهِ» یوم را واحد قرار داده.

۱۰۳- السُّؤال: ما ذكره فرعون من قوله «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى»^۱، [و] قوله «لَئِنِ اتَّخَذتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ»^۲، هل كان ناشئاً من اعتقاده الألوهية و الربوبية الواقعية وحده لا شريك له، او من باب ما كان يعتقد المشركون من كون الاصنام الهة مع كونه تعالى من جملة الالهة، او كونها شفعاء عند الله. كما قال الله تعالى: «وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»^۳.

الجواب: تحقيق هذا المقام بجوامع اطرافه، يقتضى بسطاً كثيراً لا يسعه الحال و المقام. و لكن نشير الى بعض ما لعله يقنع به السائل. و الله ولى الفيض و الانعام. فاقول: ان هذا السؤال يكشف عن^۴ توهم ارادة «اننى اكبر ما يُعبد من دون الله» كهبل من بين الاصنام التى اعتقده المشركون أنهم شفعاءهم عند الله. [و هذا التوهم] انما ينشأ من توصيفه بالاعلى

^۱ الاية ۲۴ السورة النازعات.

^۲ الاية ۲۹ السورة الشعراء.

^۳ الاية ۲۵ السورة لقمان. - الاية ۳۸ السورة الزمر.

^۴ و فى النسخة: عن ان.

نظراً الى ان الاصل فى الوصف هو التقييد، لا التوضيح. و ينافيه الجمع فى السؤال بينه و بين «لئن اتَّخَذتِ الهَا غَيْرِي» الذى هو بمنزلة كلمة التوحيد للمسلمين.

لان الظاهر من هذا القول، و قوله الاخر فى سورة القصص «يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي»^١، حصر الاله فى نفسه. لا لكونه اكبر الالهة. و الآيتان سابقتان على قوله «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى». كما يظهر من الخاصة و العامة، بل فى اخبارنا المعصومية ان ما بين القولين اربعون سنة، حيث فسروا قوله تعالى «فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى» بنكال عقوبة كلمته الاولى و كلمته الثانية و قالوا ان الكلمة الثانية هو «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى». مضافاً الى تفسيره بعقوبة الدنيا و الاخرة من الغرق و الحرق.

و على هذا، فلا بد من بيان الترقى من الاولى الى الثانية. و ما توهم المتوهم، يشعر بالتنزل. و وجه الترقى انه من اول الامر قال «مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ» و هو ليس بصريح فى نفى وجود اله غيره. و لذلك قال بلا فاصلة: «فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطَّيْنِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهٍ مُوسَى». فهو حينئذ بمنزلة الشاك. بخلاف قوله «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى»، لانه فى صورة الجزم. و لكن لا بدّ من حمل الصفة حينئذ على الموضحة، و ان كان خلاف الاصل فى التوصيف.

و لا يذهب عليك؛ انه لا ينافى ما ورد من الفصل بين الكلمتين باربعين سنة، ما يترائى من وقوع الكلمة الثانية ايضاً فى حكاية تبليغ موسى [١] للرسالة الى فرعون و اظهار المعجز، كالكلمة الاولى. فان قوله تعالى «ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى - فَحَشَرَ فَنَادَى - فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى»، ظاهر فى التراخى. فالمراد من الحشر على هذا حشر جنوده لا حشر السحرة، كما قد يفسر به. فلا ينافى وقوع ذلك بعد اربعين سنة.

^١ الاية ٣٨ سورة القصص.

بقي الكلام فى سؤال السائل عن معتقد فرعون فى ادعاء الالهية و الربوبية؛ أنه هل كان من باب معتقد المشركين الذين كانوا يقولون بان الاصنام شفعاؤهم عند الله-؟ و ان الله تعالى هو خالق السموات و الارض. او [كان] يعتقد الالهية و الربوبية و الخالقية لنفسه؟
تفصيل المقام: ان تبعة الحلاج و البسطامى لا يضايقون من دعوى الثانية نظراً الى معتقدهم فى «وحدة الوجود، او الوجود». كما صدر قول «انا الحق» من المنصور، [و] «لا إله الا انا فاعبدون» و «سبحانى ما اعظم شأنى»، ليس فى جبتى سوى الله» من البسطامى. و لذلك لقب بعضهم فرعون القبط بـ«افلاطون الالهى». و ذكر بعضهم أنه لم يكن مخالفة بين موسى و فرعون، بل هما متصلحان فى الحقيقة، و المخاصمة أنما هو بحسب الظاهر^١.

و اما مع قطع النظر عن هذه الطريقة الفاسدة، فقد يقال: ان الملعون كان دهرياً منكرأ للصانع. و لذلك تعجب من جوابه^٢ عليه السلام عن قوله «و ما رب العالمين»، بقوله «رب السموات و الارض و ما بينهما ان كنتم موقنين»، و قال لمن حوله ألا تسمعون قوله بان السموات و الارض مربوبة، و هى واجبة متحركة لذاتها. كما هو مذهب الدهرية. و لعله كان دهرياً اعتقد ان من ملك قطراً و تولّى امره بقوة طالعة، استحق العبادة من اهله. كما يظهر من البيضاوى، و لذا قال فى تفسير «أنا ربكم الأعلى» من كل ما يلى امركم. و يؤيده ان الانسان العاقل، لا يجوز ان يعتقد أنه خالق السموات و الارض و ما بينهما، بالضرورة. فلو فرض أنه كان يعتقد ذلك لكان مجنوناً و لا يصح من الله الحكيم بعث الرسول اليه. فمعنى أنا ربكم، أنا مرببكم و المحسن اليكم و ليس للعالم إله حتى

^١ و القائل هو محى الدين بن عربى فى الفصوص، فص الموسوية- راجع «محى الدين در آئينة فصوص ج ٢» تجد أنه ماكان مسلماً بل كان مسيحياً من مبلغى كالباسم.

^٢ و فى النسخة: من جواب قوله.

يبعث اليكم رسولاً.

و ظننى ان فرعون لم يكن من احد الامرين. بل كان معتقداً لكونه تعالى رباً لا سواه. و كان انكاره انكار جحود مع يقينه بالحق. و يشير اليه قوله تعالى فى سورة النمل «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ» - وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلوًّا^١. و انما اظهر ما [١] اظهر من جحود الحق و السعى الى إعلاء حجته بتسخير [قلوب]^٢ تَبَعْتَهُ الضّعفاء العقول، ايثاراً^٣ للدنيا العاجلة الفانية على الاخرة الاجلة الباقية، كما هو شعار اكثر اهل الدنيا، فاشترى الدنيا بالاخرة و الضلالة بالهدى لغلبة الهوى عليه.

فان قلت: هب انه كان مبطلاً للحق و مظهراً للباطل، و لكن كيف اعتقد تَبَعْتَهُ العقلاء مع ما يروونه منهمكاً فى صفات النقص و شوائب الامكان. فان كانوا مجانين فلم يصح الرسول عليهم من الله، و ان كانوا عقلاء فكيف يلتبس عليهم الامر الى ان استقصى الملعون فى اتمام ما القى اليهم [بامرهامان]^٤ بعمل الصرح و يطلع الى اله موسى. و كيف يلتجأ الى تمام المطلب بعد يأسه عن الصرح و خرابه بالريح الى الاستغاثة بالنسور الجائعة المربوطة على قوائم التابوت فيرفع الى السماء و يطلع الى اله موسى كما روى فى بعض التفاسير؟،؟،؟،؟

قلت: لا ينافى ذلك كون القوم عقلاء يصح بعث الرسول اليهم. ألا ترى اكثر الناس مجسمةً مع كون كثير منهم فى غاية الصلاح و متلبساً بالعبادات، و عاملاً على ما امر به

^١ الاية ١٣، ١٤ السورة النمل.

^٢ و فى النسخة: القلوب.

^٣ و فى النسخة: و ايثاراً.

^٤ و فى النسخة: بامرها بان.

الانبياء. فان اعتقادهم التجسّم لا يستلزم اعتقادهم الحدوث و ان كان لا ينفكّ التجسّم عن الحدوث في نفس الامر. و كذلك اعتقادهم [بما]¹ هو من لوازم الجسم كالحاجة الى المكان و الاكل و الشرب. فلاحظ حكاية العارف الرومى لقصة موسى و الرأعى و مخاطباته مع الله تعالى و مناجاته تعالى، مع كمال و كنهه في العشق و شوقه الى اللقاء². فالذى يعتقد من العوام انّ له الهاً في السماء خالق السموات و الارض و ما بينهما، لو جاء احد و ادّعى انا هو الذى تدعيه الهاً (سيماً اذا [ا] ظهر بعض الخوارق من جهة السحر، او التسخير، او العلم بخواصّ الاشياء، او بمعاملة الدين بالدنيا، كما هو معهود فى كثير من الزنادقة الذين يستخفون بالقرآن و الشرع ليخبروا عن الغيب و يسخرّوا قلوب العوام.

فلم لا يكون الفرعون من قبيل هذه الزنادقة و الذين باعوا الاخرة بالاولى، و من ذلك اظهر بعض الغرائب كاخباره عن زيادة النيل بعد استدعائهم عنه ذلك³. فاذا كان القوم مجسّمة، صح [البعث]⁴ اليهم. و قال فرعون [انا]⁵ ما تعتقدونه، و قارنه ببعض الغرائب و انضمّ اليه تسلّطه عليهم. فلا غرو في تصديقهم اياه مع كونهم عقلاء، و لا في كونه متيقناً للحق مع جحوده ايثاراً للدنيا على الاخرة.

نعم ممّا يشيّد توهم السائل قوله تعالى في سورة الاعراف «وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَ تَدْرُؤُا مُوسَى وَ قَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ يَذَرَكَ وَ آلِهَتِكَ»⁶. قال البيضاوى فى

¹ و فى النسخة: كما.

² و قد حكم المصنف(ره) فى الرّسالتين السابقتين بانّ طريقة هؤلاء المسمّين بالعارف، كفر. فهناجاء بالحكاية تمثيلاً.

³ و كان اخبار الفرعون عن الغيب، بتعلّمه من الشيطان. راجع كتابنا «كابالا و پاوان تاريخش».

⁴ و فى النسخة: البحث.

⁵ و فى النسخة: اذا.

⁶ الاية ١٢٧ السورة الاعراف.

تفسیر «الهِتْكَ»: معبوداتك، قیل كان یعبد الكواكب. و قیل صنع لقومه اصناماً و امرهم أن یعبدوها تقریباً الیه، و لذلك قال «أنا ربكم الاعلی». و [قیل] الهتک؛ ای عبادتک. انتهى. و فی الصّافی عن علی بن ابراهیم، قال: كان فرعون یعبد الاصنام، ثم ادعی بعد ذلك الربوبیة. و فی مجمع البیان عن امیرالمومنین علیه السلام: «و یذکر و آلهتک» یعنی عبادتک. و انت خبیر بانّ ما ذکر ایضاً لا ینافی ما قدّمنا، الاّ حکایة عبادة الكواكب و لعلّه ایضاً ناظر الی کونه دهریاً. و قد عرفت الحال فی ذلك.

۱۰۴- سؤال: آیا جایز است در ایام عاشوراء، تشبیه به صورت امام یا اعادی اهل بیت، به جهت گریانیدن مردم؟ و آیا جایز است که مردان در لباس زنان اهل بیت (علیه السلام) یا غیر ایشان متشبه شوند به همان [نساء] ^۱ یا نه؟

جواب: بدان که تحقیق این مطلب موقوف است به تمهید مقدمه، و آن این است که: علما ذکر کرده اند حرمت تزئین مرد به آن چه از مختصات زنان است؛ خواه [از] محرمات ذاتیه باشد مثل طلا و حریر در غیر مواضع مستثنی، یا غیر آن مثل خلخال و [دسترنج] ^۲ و امثال آن. و طلا و حریر اجماعی است و اخبار اهل بیت علیهم السلام بر آن مستفیض است. و اما مثل خلخال و غیر آن از لباس های مختصی که به حسب هر زمان و مکان، مختلف می شود؛ پس ظاهر این است که در آن نیز خلافي نباشد. و کتب اصحاب که الان نزد حقیر موجود است (از کتب فاضلین و شهیدین و غیرهم) در هیچکدام نقل خلاف نشده. و علاوه بر این، دلالت دارد بر این، اخبار بسیار که دلالت می کنند بر منع از «لباس شهرت». و در برخی از اخبار صحیحه از جمله آن ها فرموده اند: «إِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ

^۱ در نسخه: نسا.

^۲ در نسخه: دست رنج. - توضیح: دسترنج به معنی انگو، معرب «دسترنگ» است مانند لولهنگ.

شُهُرَةُ اللَّبَّاسِ»^۱. و اخبار به این مضمون بسیار است. و عموم آن چه وارد شده است که «الشُّهُرَةُ خَيْرُهَا وَ شَرُّهَا فِي النَّارِ»^۲ هم مؤید است.

و همچنین؛ دلالت دارد بر این، اخباری که دلالت دارد بر حرمت [تشبّه]^۳ رجال به نساء، و بعکس. چنان که از علل و غیره نقل شده^۴. و ظاهر این است که در این معانی قائل به فرقی مابین زنان و مردان نباشد.

هرگاه این را دانستی؛ پس می گوئیم در تشبیه به معصوم و نیکان، راه منعی در نظر نیست. و عمومات رجحان بکاء و ابکاء و تباکی برسید الشهداء علیه السلام و تابعان ایشان، دلالت بر آن دارد. و شکی نیست که اعانت بر «بر» است. و گاه است که توهم شود که این موجب هتک حرمت بزرگان دین است. این توهم فاسد است. زیرا مراد تشبیه نفس به نفس و شخص به شخص نیست. بل که تشبیه صورت وزی و لباس است محض از برای تذکرة احوال ایشان را.

[اگر]^۵ مراد آن چیزی است که در آسنه است که هتک حرمت ایشان است از جهت این که [خواری]ها که نسبت به ایشان رسیده نباید به نظرها[ی] مردم در آورده [شود] که مردم مطلع بر آن خواری ها بشوند. پس آن نیز باطل است. زیرا که در احادیثی از ائمه اطهار علیهم السلام وارد شده ذکر از خواری ها و ما را مامور کرده اند به خواندن آن ها

^۱ وسائل، ج ۵ ص ۲۴ ط آل البيت.

^۲ وسائل، ج ۵ ص ۲۴ ح ۵۷۹۱.

^۳ در نسخه: تشبیه.

^۴ این حدیث در علل یافت نشد. در «عوالی اللالی» ج ۱ ص ۱۶۵.

^۵ در نسخه: که.

^۶ در نسخه: خاری.

در مجامع.....^۱ است. و ما الحال تصویر آن خواری ها [را] در شخص غیر ایشان جلوه می دهیم.

با وجود آن که می گوئیم: در اخبار و السنه اخبار، تشبیه امیرالمومنین علیه السلام به شیر که حیوانی است، و جناب سید الشهداء علیه السلام به گوسفندی که سر آن را ببرند، و نیکان و متقیان به غرّ المحجلّین که امیرالمومنین علیه السلام قائد آن ها است، بسیار است. پس چرا تشبیه ایشان به صورت شیعه [ای] از شیعیان و محبّی از محبّان ایشان، جایز نباشد؟ و این هتک حرمت باشد؟ و همچنین تصویر عورات^۲ سواره بر شتران برهنه به اشخاص مشابه آن ها، چه ضرر دارد؟ با وجود اخبار بسیار که چنین واقع شده، و در مجالس می خوانند آن ها را.

و اما تشبّه به اعدای اهل بیت علیهم السلام: پس دلیل بر آن، [آن سخن] مشهور است که «من تشبّه بقوم فهو منهم». و مظنون این است که مضمون روایت باشد^۳. و لکن الحال در نظرم نیست.

و بر این وارد است که اولاً: این که این را «تشبه» نگویند. چون ظاهر از تشبه این است که خواهد خود را از ایشان داند و به طوع و رغبت در آن لباس رود، خواهد که خود را از جمله آن ها شمرد. سلّمنا که عموم، شامل آن باشد، پس می گوئیم: بعد منع سند و دلالت، و تسلیم عموم این که نسبت میان آن، و عمومات ابکاء، عموم من وجه است. و شکی نیست که عموم رجحان بکاء، سنداً و دلالتاً و اعتضاداً، راجح است بر حرمت این گونه [تشبه]^۴.

^۱ سه لفظ در این جا خوانده نشد. احتمالاً «و برایش وعده حسنی» باشد.

^۲ مراد اولاد و زنان است. نه به معنی لغوی.

^۳ در عوالی اللثالی، ج ۱ ص ۱۶۵ ط انتشارات سید الشهداء (ع) قم، به صورت روایت مرسل آمده است.

^۴ در نسخه: تشبیه. - و همین طور است دیگر مکررات این لفظ تا پایان این مسئله.

و همچنین هرگاه استدلال شود بر حرمت اذلال مؤمن نفس خود را، [که]^۱ همچنین جواب می‌گوئیم منعاً و تسلیماً و تضعیفاً. بل که گاه است که این از اعظم مجاهدات است، و این را محض از برای رضای خدا کردن جهاد عظیم است. و حق تعالی اکرم از آن است که کسی خود را در راه او ذلیل کند، محروم کند از فیض. و دیگر این که اشخاص مختلف می‌باشند و نسبت به بعض اشخاص، اذلال نیست، به جهت مهانت نفس او، و غالب این است که از این اشخاص متشبه می‌شوند به صورت اعادی.

و اما مسئله تشبه بر زنان: پس جواب از آن نیز از آن چه گفتیم ظاهر می‌شود که ممنوع است که مراد از «تشبه» این باشد، به جهت آن که این شخص متشبه به زنان از حیثیت آن که تشبه به زنان است، نمی‌کند. بل که می‌خواهد که مثلاً زینب خاتون را مصور کند به لباسی که صریح در زنان نیست غالباً، و اگر باشد هم مضر نیست؛ مثل چادر شب به سرکردن، و مکالماتی که ایشان می‌فرمودند، بکند به جهت ابکاء. و این را تشبه به زنان نمی‌گویند. چون ظاهر آن تشبه به آن چه مختص به جنس زنان است بدون غرضی دیگر. و در این جا لباس زنان پوشیدن نه از برای نمود خود است در صورت زن. و فرق بسیار است میانه ملاحظه تشبه به شخص معین از زنان از راه خصوصیات فعال آن زن، و تشبه به جنس زنان از راه تشبه به این جنس. پس خوب تأمل کن.^۲

۱۰۶- السؤال: قال الله تعالى: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً»^۳. ما وجه التكرار في الوالدين و الاقربین؟ ثم فی وضع الظاهر موضع الضمیر؟

^۱ در نسخه: و.

^۲ درباره مسئله شبیه خوانی، در مسئله شماره ۳۴، نیز به طور خلاصه فتوی داده است که گذشت.

^۳ الایة ۷ السورة النساء.

الجواب: الذي يخالجنى الان في وجهه؛ ان ذلك بيان لاستقلال النساء في النصيب، فقد يكون لها نصيب خاص من دون ملاحظة الرجال معها بعنوان الفريضة. ما لو كان الوارث منحصرأ في بنت واحد فلها النصف فرضاً. و «فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ»^١ الميت. و قد يكون نصيبها نصف ما للرجل لو اجتمعن، فيكون «لِلذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ»^٢. فلو لم يتكررا الوالدان و الاقربون، او وضع الضمير موضع الظاهر، لم يفهم منه الا نصيبها الاضافي بالنسبة الى الرجل، فان الظاهر من الضمير الرجوع الى الشخص السابق لا مطلق الكلّي.

و لعل الله يوفّقني للتفكر فيها مرّة اخرى، و هذا ما تبادل الى خاطر الفاتر مستعجلاً.

١٠٧- سؤال: مراد از «عباد» در آية شريفة «يا عبادي الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلَىٰ انْفُسِهِمْ»^٤، كيست؟ و مراد از اسراف چيست؟ و آيا «عباد» شامل كفّار و «گناهان»^٥ شامل كباير، هست؟

جواب: با وجود توبه [از كفر و مخالفت]، حق تعالی [كفار] و ساير مخالفان دينيه را می آمرزد، و «الاسلام يجب ما قبله». و اما بدون آن؛ پس توبه آن معاصي منشأ غفران كفار و ساير مخالفين نمی شود. بلي شيعيان هرگاه توبه کنند از معاصي، همه گناهان ايشان

^١ الاية ١١ السورة النساء.

^٢ الاية ١١ السورة النساء.

^٣ اصنف على كلامه (ره) ان العرب قبل الاسلام (سيما العرب العدناني) ما كان في سنتهم و قوانينهم «نصيب مفروض معين» للنساء في الميراث. بل كانوا يعطونها عرضاً قليلاً حسب ماشاؤا. فصرح القرآن و كرر الاسمين الظاهرين و نص «ب»النصيب المفروض» لتحكيم حقهن في الميراث. فمع التصريح و التكرير و التنصيص، نرى (مع الاسف) انهن لا تعطون حقوقهن الارثيه كمالاً في العرب و في الجوامع الاخرى حتى في زماننا هذا.

^٤ بهتر است برای روشن شدن مراد سؤال کننده و پاسخ آن، آيه را تا آخر بخوانيم: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلَىٰ انْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» ٥٣، زمر.

^٥ یعنی «الذنوب» که در آيه آمده.

آمرزیده می شود خواه صغیره و خواه کبیره. و این که در اخبار چند، وارد شده در تفسیر آیه که مراد از «عباد» شیعیان است؛ که بعضی چنین می فهمند که حق تعالی همگی گناهان ایشان را می آمرزد بدون توبه، پس ظاهر این است که چنین نیست، و به این نمی توان مغرور شد. چنان که سایر اخبار و آیات دلالت بر این دارد.

و مؤید این است آیه بعد از این که بدون فاصله فرموده: «وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ»، که ظاهر این است که مخاطب به کلمه «انیبوا» [همان «عباد» است] ^۱ که در آیه سابقه است. والله العالم.

۱۰۸- السؤال:.....

الجواب:.....^۲

۱۰۹- السؤال: وُجد هذه العبارة منقولة عن علي عليه السلام «لولا تجرد عيسى عن

طاعة الله لكنت على دينه» فما المراد؟

الجواب: لا يحضرني هذا الخبر في اصل معتبر. و على فرض صحته يمكن ان يكون المراد الترغيب الى النكاح، و يكون كلمة [«عن»] للمجازة و مجرورها ظرفاً مستقراً، و كلمة «على» بمعنى الضرر. يعنى ان تجرده بالخصوص، من اجل طاعة الله فى حقه، باختصاص التكليف به. [او] بان يكون [«عن»] للتعليل، كما هو احد معانيها [كما فى قوله تعالى]: «وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِبَاهُ»^۳. او بان تكون بمعنى

^۱ در نسخه: هما عبادت است.

^۲ این سؤال و جواب، همان مسئله شماره ۱۱ است که گذشت. و در این جا تکرار شده. نسخه بردار نیز در حاشیه به این تکرار اشاره کرده و گفته است اشتباه کاتب بوده است.

^۳ الاية ۱۱۴ السورة التوبة.

«من» ابتدائيةً كانت او بيانيةً [اي تجرّده] ناش عن طاعته و تكليفه بالتجرّد بالخصوص^١. كما هو احد معانيها كما في قوله تعالى «وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ»^٢. و لو لا ذلك و كان على مقتضى هويّه لكننت على [ضرره]^٣ و مخالفاً لطريقته و دينه، و مجاناً عنه في ذلك. اذ قد عرفت انّ هذا مبنيّ على ترجيح النكاح على التخلّي للعبادة. كما هو الاظهر^٤. و انّ فعل عيسى [عليه السلام] كان لاجل تخصيصه بالخصوص و تكليفه بذلك لحكمة اقتضاه.

و يمكن هنا وجه آخر في التفصيل بين ما كان الطاعة موجبة للتخلّي و باعثة عليه، و بين ما كان الشّوق الى العبادة موجبة للتخلّي. و الحاصل انّ عيسى ان كان تجرّده من جهة غلبة الاشتغال بالطاعة و إنهماكه في بحر صحبة المعبود و مناجاته، بحيث لم يبق له حالة تميل نفسه الى النكاح، فكانت له التجرد قهراً من اجل الطاعة، فلا بأس به و ولا مناقشة لي معه. بخلاف ما لو كان ترك النكاح لان يتخلّي للعبادة اختياراً. فلو كان تجرد عيسى من هذا القبيل لكننت على دينه و سلوكه، معارضاً له و معترضاً عليه. و حاصل هذا الوجه؛ انّ تجرد عيسى كان [مسيباً]^٥ للطاعة، لا سبباً لها. و يحتمل ان يبقى على الظاهر بارادة المجاوزة عن [كلمة «عن»]^٦ و ارادة المصاحبة بمعنى «مع» عن كلمة «على» مثل «وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ»^٧، بارادة نسبة ترك الاولى

^١ و في عبارة النسخة: خلطاً و تقدماً و تاخراً.

^٢ الاية ٢٥ السورة الشورى.

^٣ و في النسخة: ضروره.

^٤ بل اجماعى و لا رهبانية في الاسلام.

^٥ و في النسخة: سبباً.

^٦ و في النسخة: عن كلمتها.

^٧ الاية ١٧٧ السورة البقرة.

على عيسى. يعنى لولا اختيار عيسى التجرد من اللذات الجسمانية تجرداً عن طاعة الله التي هي افضل و اشق، لكنك مصاحباً لدينه و طريقته و لكن الطاعة في لباس اللذة اشق و احمز من الطاعة في ترك اللذات. كما ان اجراء الحدود و قتل الكفار محضاً لله تعالى، اشق و احمز منها في حال الغضب و شركة القوة الغضبية فيها، كما روى أنه عليه السلام صرع كافرأ في بعض الحروب و اراد قتله فتنفل في وجهه عليه السلام، فقام عنه، فسئله عن ذلك فاجاب عليه السلام بانني اريد قتلك محضاً لله تعالى و بعد ما تفلت في وجهي غضبت من ذلك و خفت ان يكون التشفى شريكاً للداعي الي قتلك.

فيكون المراد من الخبر ان عيسى [عليه السلام] عدل عن الطاعة الاشق و هو موافقة مطلوبه تعالى من التزوج و الميلاد، الى الاسهل و هو العبادة مع الخلو و التجرد. [فاصل] المراد؛ اني و ان كنت طالباً لترك اللذات و متابعة الشهوات و فعل ما يوجبها، لكن هدايني الى ارتكابها، اختيار الافضل، لسبب كونه اشق و انفع.

و لا قائلة في نسبة الانبياء الي ترك الاولى^١، و تفاوت بعض اهل العصمة مع بعضهم

^١ نعم؛ قالوا بترك الاولى، لكن قالوا به عند الاضطرار في تفسير آية او حديث صحيح متواتر. لا في تفسير كلام مجهول مثل ما نحن فيه. ليت المصنف قدس سره كان يكتفي بجوابه الاول، فانه جواب كاف. سيما لا يلزم منه تعبير على عليه السلام على عيسى عليه السلام، و التوجيه الثاني يستلزمه.

اعلم: ان أصل المسئلة ليست من الفروع و المسائل الفقيهية، حتى يكون الخبر الواحد الصحيح، حجة فيه. بل هي من الاعتقادات و الاصول. فلا يُعمل فيها بالخبر الواحد الا اذا كان مطابقاً للاصول. فابن محل المنقولات الافواهية. و لكني تأملت من اول جامع الشتات الى آخره و وجدت المصنف قدس سره بين العلماء اعجوبة في خصلة مباركة؛ أنه مع كونه من الاصوليين المعظمين و من كبرائهم (بل كاد ان يكون اكبر هم في الدقائق الاصولية)، ما رايت ان يرّد حدنياً ضعيفاً او مجهولاً، او ما يلوح منه دلائل الجعل. الا في مواضع الترجيح فيرجح القوى و يدع معارضة و يسميه مرجوحاً و قد يسميه ضعيفاً، لا مردوداً. و احتياطه من هذه الجهة اشد من الاخباريين و عند مقايسة جامع الشتات، مع «حداائق الناظرة» للبحراني الاخباري (قدس سره) يعرف حقيقة هذا المطلب.

لكن هذه الخصلة المباركة قد لا ينفع، كما في مسئلة ٣٦، و المسئلة ٩٦ و قصته، و في هذه المسئلة هنا. مع ان المرويات الثلاثة كلها مردودة قطعاً.

غير عزيز، فقد روى ان يحيى و عيسى (عَلَى نَبِينَا وَ آلِهِ وَ عَلَيْهِمَا السَّلَام) تلاقيا، و كان عيسى بشاشاً غالباً، و يحيى حزينا كئيباً عبوساً غالباً. فقال يحيى لعيسى: مالى اراك ضاحكاً كأنك آمل؟ و قال عيسى له: ما لى اراك عابساً كأنك آيس؟ فانتظرا الوحي فى ذلك فجاء الوحي بان: الطلق البسام احبكما الى.

و على اى تقدير؛ فالمراد من «دين عيسى» هنا، طريقه و سلوكه فى نفسه، لا دينه المبعوث عليه. كما لا يخفى. فذكر بعض الافاضل ان فى تفسير النيشابورى ان على بن ابى طالب (عليه السلام) قال ذلك لبعض النصارى. فقال: كيف يجوز ان ينسب ذلك الى عيسى مع جدّه فى طاعة الله؟ فقال عليه السلام: ان كان عيسى الهاً فكيف يعبد غيره و انما العبد هو الذى يليق به العبادة. فانقطع النصرانى و بهت.

و فى العيون انه قال مولانا الرضا عليه السلام للجاثليق النصرانى: و الله اننا لنؤمن بعيسى الذى آمن بمحمد (صلى الله عليه و آله)، و ما [تنقم] على عيساكم شيئاً الا ضعفه و قلّة صيامه و صلوته. قال الجاثليق: افسدت و الله علمك و ضعف امرك، و ما كنت ظننت الا انك اعلم اهل الاسلام. قال الرضا عليه السلام: و كيف ذلك؟ قال الجاثليق: من قولك ان عيسى كان ضعيفاً قليل الصيام قليل الصلوة، و ما افطر عيسى يوماً قطّ و ما زال صائم الدهر و قائم الليل. قال الرضا عليه السلام: فلمن كان يصوم و يصلّى. قال فخرس الجاثليق و انقطع^٢.

١١٠- السؤال: ما وجه جعل الدية فى الخطاء على العاقلة، مع أنهم لا تقصير لهم-؟

الجواب: [اعلم]: أنه لما كان قتل النفس من اعظم الكبائر و اشدّ الجرائم، اراد الله تعالى سدّ بابها. و فى الجاهلية كان العصبة يحامون القاتل و يدافعون عنه، و بذلك كان

^١ و فى النسخة: تنقم.

^٢ عيون اخبار، ج ١ ص ١٥٨.

يحصل الجرئة للنفوس الضارية في القتل. فجعل الله الدية عليهم في قتل الخطأ الذى هو أهون افراد القتل، لتنبه العصبه عن نومة الغفلة، لتأدبوا صغارهم و اولادهم، و يأمرهم بالاحتياط حتى لا يحصل منهم الخطاء فضلاً عن العمد. و أخذهم في ترك ذلك التاديب، لينقلوا الى ان مؤاخذتهم في تركه حتى يحصل العمد، اشد. و ان لم يكن ياخذ الدية عنهم، كما ترى انه جعل الكفارة على المحرم في قتل الصيد خطأ دون العمد. و ذلك لان عقوبة العمد لا يتم بالكفارة، بل تحتاج الى عقوبة اشد و هى عذاب الاخرة. و المؤاخذة فى الخطاء ليس بعزير من سيرة الله، الا ترى انه ورد فى من نسي غسل الجنابة و تطهيره حتى صلى، انه يجب عليه الاعادة عقوبة، لان يهتم فى التكليف و لا يسامح^١.

١١١- السؤال: ما معنى الغناء المحرم؟ و هل تعم حرمة او لها مخصص؟-

الجواب: ذكر جماعة انه «مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب»^٢ و نسبه

^١ راجع مقالتنا «ديه بر عاقله» فى مقدمة المجلد التاسع.

^٢ لابد هنا من التأمل و الدقة فى معنى «الطرب». و بزعمى منشأ الخلاف، سيما منشأ عدم وضوح المسئلة مدى القرون و الازمان، هو هذه النكتة، و لو اوضحنا معنى الطرب، لا يبقى إبهام او خلط او اعوجاج فى المسئلة. منابع اللغة: طرب طرباً: اهتز و اضطرب فرحاً او حزناً. (اقرب الموارد- المنجد). و على هذا، الطرب هو ما يوجب اضطراباً فرحياً او حزنياً فى المطرب و المستمع. اى يسلب اختياره و ارادته و سلطته على نفسه و يخرج عن حالته المتعارفة، و يوجد فيه حالة غير عادية فرحاً كانت او حزناً. الا ترى ان انساناً متيناً وزيناً، اذا مات اخوه يخرج من الحالة المتعارفة و ينسى المتانة و الوقار و يخلط دمع عيناه به اخلاط انه ندية فى المصيبة. و كذا الفرح المفرط فى الفرح يترك الوقار و الوزانة و يقوم و يرقص.

فالغناء هو الصوت المرجع الذى يخرج الانسان من العادة المتعارفة و الوقار، و يسلب عنه اختياره و ارادته و يجعله راقصاً او حزناً من غير مصيبة. و قد تغنى الفارابى بالبربط فى مجلس سيف الدولة، مرة أفرح المستمعين فرحاً شديداً، ثم تغنى مرة أخرى أبكاهم من غير مصيبة، ثم تغنى مرة ثالثة فانامهم و تركهم فى منامهم و خرج.

هذا هو الغناء و هو محرم بنوعيه. اى مفرحاً كان، او محزناً. و لو تأملنا فى الغناء من هذا المرئى لرأينا انه حرام اجماعاً بالجملة، لا فى الجملة. و لا يبقى خلاف و لا اشكال و لا اعوجاج فى المسئلة.

فالمخدرات، اى كل ما يسلب الارادة و الاختيار، و يخرج الانسان من سلطته على نفسه، فهو حرام؛ كالخمر، و الغناء، و الشطرنج، و الترد، و الهريين، و امثالها. و ترى ان الاشهر فى الشطرنج حرمة بعنوان الشطرنج، لا بعنوان آلة القمار، و كذا الترد، و العرف لا يسميهما من آلات المخصوصة بالقمار.

المحقق الاردبيلي(ره) الى الاشهر. و قيل بذلك مع اسقاط الإطراب. و قيل به مع اسقاط الترجيع. و قيل «من رفع صوتاً و والاه، فهو غناء». و قيل «هو تحسين الصوت» و قيل «هو ما يسمّى في العرف غناء». و هو اظهر الاقوال، و اختاره الشهيد الثاني(ره) و معناه بالفارسية سرود. كما صرّح به في الصراح^١ و قال: «أغنية» بالضمّ و التشديد: سرود، و الجمع «أغاني». و التغنية: سرود كفتن^٢.

و لما كان العرف قد يحصل فيه اضطراب بحسب متفاهم اهله، فما يتفق منه أنه هو، فحرام جزماً. و ما يتفق منه عدمه، فهو مباح. و ما بقى في مرحلة الشك فيلحق بالمباح، للاصل.

و حرّمته في الجملة اجماعى المسلمين. بل الضرورى من الدين. و يدلّ عليه الايات و الاخبار المستفيضة التي لا يبعد ادعاء تواترها، و لا حاجة الى ذكرها^٣.

و اما أنه عام او يختصّ ببعض الافراد دون بعض؛ فالظاهر المشهور التعميم. بل يظهر من المفيد دعوى الاجماع على المطلق. بل ربما نقل دعوى الاجماع من العلماء من بعضهم. و يدلّ عليه مضافاً الى ذلك، الاخبار المطلقة، و خصوصاً ما ورد في تفسير قوله تعالى «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ»^٤ و قوله تعالى «وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»^٥ و قوله تعالى «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ»^٦.

و استثنى الشيخ في النهاية المغنية في الاعراس، و حلّل اجرتها اذا لم يقرء بالباطل

^١ كذا.

^٢ هذه التفاسير ناقصة البتّه.

^٣ راجع، الكافي (الفروع) ج ٦ ص ٤٣١-٤٣٥. و الوسائل، كتاب التجارة، ابواب مايكتسب به، ب ١٥ و ١٦.

^٤ الاية ٧٢ السورة الفرقان.

^٥ الاية ٣٠ السورة الحج.

^٦ الاية ٦ السورة لقمان.

و لا تدخلن على الرجال و لا يدخل الرجال عليهنّ. و اختاره العلامة فى المختلف. و كره ابن البرّاج. و قال ابن ادريس لا بأس باجر المغنيات فى الاعراس اذا لم يتغنّ بالباطل على ما روى^١. و لا يخلو مختار الشيخ من قوة بصحيحة ابى بصير و [روايتين]^٢ أخريين له. و لكنّها معارضة بروايات أخر و ساير العمومات و ظاهر دعوى الاجماع. و سبيل الاحتياط واضح.

و ممّا استثنى منه الحداء، بالمدّ. و هو سوق الابل بالغناء^٣ لها. و اعترف جماعة من الاصحاب بعدم الوقوف على دليل عليه^٤، و لعلّه ورد فيه الخبر من طريق العامّة. قال فى مجمع البحرين: و فى حديث الزرارة «[زاد] المسافر الحداء و الشعر ما كان منه ليس فيه جفاء» قال: «أى بعد اداب الشرع».

و ربما نقل قول باستثناء مراثى الحسين عليه السلام، و لا نعرف قائله^٥. و ربما يوجّه يوجّه ببعض الاخبار التى لا دلالة فيها، و بأنّه من باب النوحة المجوّزة. و فيه منع دلالة

^١ كذا نقل فى «مختلف الشيعة» ج ٥ ص ٤٩، عن ابن ادريس. و ما وجد العبارة فى السرائر.

^٢ و فى النسخة: رواية.

^٣ فعلى قول المصنف (ره) الحداء غناء استثنى حكمه. لكنّ الظاهر أنّه استثنى موضوعاً، أى ليس الحداء غناءً مطرباً للانسان. و العرف يؤيّده و يقضى به. فالحداء ليس مطرباً (أى مخدراً) للانسان حتى يكون غناءً محرّماً. و المحرّم هو الغناء المطرب للانسان.

^٤ و اما لو كان خارجاً من مصداق الغناء المطرب موضوعاً، فدليله العرف. و قد خرج تخصّصاً لا تخصّصاً حتى يحتاج الى دليل شرعى. و الشرع أمّا حرّم الغناء المطرب للانسان بناء على التعريف المشهور من أنّه هو ترجيع الصوت مع الطّرب، و يدلّ عليه سياق الاخبار. فيبقى جواز الحداء للاصل، لا بدليل شرعى، و أمّا تكرّر كلمة «لانسان» لأنّ التكليف متوجه للانسان، لا للابل.

^٥ و لعل مراد القائل، الاستثناء من الطرب المخزن، لا من الطرب المفرّح (و قد اوضحنا أنّ الغناء نوعان؛ مفرّح و محزن) و حينئذ لا يخل من وجه لكنّه لا يصدق عليه الاستثناء، لأنّه ليس «محزناً من دون مصيبة»، فيخرج تخصّصاً من تعريف الغناء المحزن المحرّم. و نرى المداحين و العرف يعملون به اليوم و فى ما مضى ايضاً.

جواز النياحة على جواز الغناء، و بأن النسبة ما بين ما دلّ على حرمة الغناء و رجحان الالبكاء، عموماً من وجه، و الرجحان للاخير. و فيه منع كون الغناء مبكياً على الحسين عليه السلام، بل أنّما هو مقتضى طبيعته فى بعض الاحيان و ان كان فى الاشعار الباطلة. غاية الامر حصول بكاء مركب من الحلال و الحرام، مع أنّا نمنع ترجيح هذا العام مع قوّة دلالة العام المشتمل على النهى المستلزم لطلب انتفاء الطبيعة رأساً. بخلاف الامر الذى لا يقتضى الامتثال الحاصل بوجود بعض الافراد.

و استثنى صاحب الكفاية الغناء فى القرآن، و اسنده الى ظاهر كلام الطبرسى(ره). و فيه أنّه لم يذكر الا تحسين اللفظ و تزيين الصوت و تحزينه. و لا يخفى الفرق بين تحسين الصوت و الغناء. و استدلل(ره) باخبار قاصرة سنداً و دلالة، لا حاجة الى ذكرها و ذكر ما فيها. فلا وجه له اصلاً. و قد اطنبنا الكلام بذكر الأدلّة و الاخبار، و الجرح و التعديل، فى هذه المقامات فى كتاب مناهج الاحكام. و عمدة المقصود هنا التنبيه الى ما ذهب الى بعض الاوهام أنّ من يقرء القرآن او المرثية لا يقال أنّه يعنى بل يقال أنّه يقرء القرآن و يقرء المرثية. فجعل الغناء صفة للفظ و المقرء، لا للصوت و القراءة. و هو توهم فاسد كما دلّ عليه كلام العلماء و اهل اللّغة فى عدم ادراجهم المقرء فى تعريف الغناء، بل أنّما جعلوه للصوت. و ان فرض اصطلاح جديد و عرف خاص، [فهو]^١ ممّا لا يعنى به. مثل ما شاع فى العربى الجديد تسمية الماست باللبن مع أنّه موضوع للحليب. فلا يمكن ان يقال اللّبن فى العرف [هو]^٢ الماست. فلا بد ان يحمل كلام الشارع على العرف السابق، لاصالة

^١ و فى النسخة: و هو.

^٢ و فى النسخة: و.

عدم تغير العرف. و امثال ذلك كثيرة.

و اما ماسبق الى بعض الاوهام [من] ان «الحداء، و الرجز، و النياحة، و الرثاء، و الغناء، انما هي الفاظ في كلام العرب مستعملة في معاني مقصودة لهم مشترك الكيفية في القواعد الموسيقية خارجة على قوانين النسب الصوتية؛ فالحداء لتهييج القوة الطبيعية في المشى و السير و لها منفعة و مصلحة كانت شائعة في الجاهلية و الاسلام. و الرجز لتهييج القوة الغضبية المطلوب في الجهاد و الدفاع، و قد استعمله النبي صلى الله عليه و آله و على و الحسين عليهما السلام و هو من السنن الجهادية. و النياحة و قد ورد الاخبار في جوازها ان خلت عن الكذب. و الرثاء و قد ورد الحث بها في الاحاديث و كانوا يأمرون المرثين برثاء الحسين عليه السلام. و الغناء الذي هو في اللغة، مد الصوت و زاد بعضهم فيه الترجيع و بعضهم الطرب، و قد ورد فيه المدح و الذم باعتبارين في الاخبار؛ و منها «الغناء نوح ابليس على الجنة» و منها في الرخصة «ان ذكرت الجنة فلا بأس» و منها «ان الله يحب الصوت الحسن يُترجع فيه ترجيعاً» و منها «ما لم يتغنى القرآن فليس مراداً»، اولها جماعة بخلاف الظاهر، و حملها آخرون على التقية، و التحقيق ما فسره به الائمة عليهم السلام تارة في تفسير قوله تعالى «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ». و اخرى في تفسير قوله تعالى «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ». فظهر ان كل كلام مرجع مطرب ممدود به الصوت، خارج مخرج الزور، اعنى ما لا حقيقه له، او خارج مخرج اللهو و هو ما يلهى عن [الآخرة]، فهو الغناء المنهى عنه. و اما ما خلت من اللهو و الزور، كالقرآن و الرثاء على الحسين عليه السلام، و ما فيه اعلام الناس مناقب المعصومين و فضائلهم، فهو الغناء المرخص. و فيه يحمل مجملات الاخبار على

المفصلات».

فهو كلام متساقط لا يرجع الى محصل، فان قوله «مشتركة الكيفية.. الخ» صفة للمعاني المقصودة، فلا بد ان يكون المراد من المعاني المقصودة، هو كفيات الاصوات الخاصة. فان ما هو من جملة موضوع العلم الموسيقى انما هو الصوت من حيث [هو] صوت (و ان كان تحقق الصوت في قالب الكلام)، لا الكلام من حيث انه كلام، و لا من حيث انه مهممل او موضوع او نظم او نثر او مدح او ذم او مفاخرة او ذكر نسب او حكاية ردية او التلهف على نازلة. فلا يعتبر في اتصاف الصوت (بمصطلحات اصحاب الموسيقى) ملاحظة المفردات و معانيها. كما لا يخفى.

بل الملحوظ انما هو نفس الصوت و [النعمة]^١، و ذلك انما يتم في الغناء فقط. اذ ليس مدلول ساير الالفاظ المذكورة كيفية من الصوت. [فالغناء صوت] بدون اعتبار المفرد و المدلول^٢. فان الحداء في اللغة هو سوق الابل و زجرها في السير مع الغناء لها ليحث على السير. فالحداء ليس موضوعاً لكيفية اخرى من كفيات الصوت غير الغناء، لا هو الغناء ان استغن به فيه. فلا يصح جعله قسيماً للغناء في الكفيات الموسيقية. و لا ينافي ذلك استعمال لفظ الحداء في مقام من مقامات الموسيقى ايضاً كالحسيني و المنصوري و الرهاك^٣. و لا تباين بينها و بين الغناء ايضاً. و لا مدخلية لنفس المفرد من حيث هو و مدلوله؛ لان الابل لا تميز بين المفردات و المدلول، و لكنها تميز الصوت الحسن عن غيره فيستريح بالصوت لملايمة طبعها، و يسهل عليها مشقة السير. و لا ينافي ما ذكرنا ايضاً التزام هذا المقام الخاص في التغنى للابل ايضاً. كما لا يخفى.

^١ و في النسخة: النعمة.

^٢ بل الغناء صوت و ان منشأ من البربط و امثالها و لم ينشأ من حنجره الانسان.

^٣ كذا.

و كيف كان؛ فلا وجه لجعل الحداء قسيماً للغناء، اذ ليس هو من اقسام [مدلول] الصوت كما عرفت. و ان لوحظ كونه على مقام خاص من المقامات الموسيقية؛ فان سلّم ذلك فيكون اخصّ من الغناء مطلقاً، لا مبايناً و قسيماً له. و ان فرض تحققه حينئذ بغير الغناء، فهو اعمّ منه من وجه. فلا وجه لتخصيصه بالذكر، اذ ساير المقامات ايضاً اخصّ منه من وجه، و لكن منها مصلحة خاصة و تأثير خاص. كما قرّر في الموسيقى. مع أنّا لم نقف في كلام اهل اللغة في تفسيره الاّ بسوق الابل بالغناء، و لم يقل احد انه سوقها بهذا المقام الخاص. مع انه خلاف المشاهد في الغالب في التغنى للابل.

و اما الرّجز: (بالتحتين)؛ فهو بحر من بحور العروض، و قد يطلق على نوع من انواع الشعر يكون كلّ مصراع منه منفرداً و يسمّى «قصايد» او «أراجيز» جمع «ارجوزة». و هذا ايضاً لا دخل [فيه لكيفيات]^١ الصوت، بل هو من صفات المقرء و النظم^٢، فلا يصحّ جعله [قسماً]^٣ للغناء و من جملة كيفيات الصوت التي لها تأثير من حيث انه صوت. بل تأثيره انما هو لاشتماله على المفاخرة بالنسب و التهديد في الحرب و اظهار التجلّد، التي كلّها من لوازم المقرء و المدلول.

و اما النياحة: فهي ايضاً يعتبر فيها ملاحظة المقرء و المدلول^٤. و لكن لا نضايق فيها من القول باعتبار الكيفية الخاصة في الصوت ايضاً، ليكون قسيماً للغناء^٥ من هذه الحيثية.

^١ و في النسخة: و لذا ايضاً.

^٢ و في النسخة: في كيفيات.

^٣ و المرتجز لا يتغنى، بل ربّ مرتجز (بل اكثرهم) لا يقدر على الغناء و لا يحسنه.

^٤ و في النسخة: في كيفيات.

^٥ اى الاصل فيه المقرء و المدلول، لا كيفية الصوت حتى يكون قسماً من الغناء.

^٦ تذكرة: جعل المتوهم الحداء قسيماً للغناء. و ردّه المصنّف (ره) بانّ الحداء قسم من الغناء و ليس بقسيمه.

و جعل المتوهم الرّجز قسماً للغناء. و ردّه المصنّف (ره) بانّ الرّجز ليس قسماً للغناء (بعكس الحداء). و هكذا النياحة و الرّثاء. لانه لا دخل في هؤلاء الثلاثة لكيفيات الصوت.

و مراده من قوله «و لكن لا نضايق... الخ»، انه لوفلنا بمدخلة كيفية الصوت في النياحة، فايضاً لا تكون قسماً من الغناء بل تكون قسيماً لها. فقول المتوهم باطل في كلتا صورتين.

فهي كيفية خاصة من الصوت في نوع من المقراء، و هو يشتمل على اظهار الويل و العويل على الميت و لو بأن يقول واويلاه، و ياويل، واى واى، و ما فى معناها. او يعدّ بعض محاسنه و ذكر سوانحه و مصائبه مع ذلك، و يُظهر الالم و الوجد عليه. و كثيراً ما يحصل فيه التقابل من جماعة و التحارب، فيقال «تناوحوا». و هي ايضاً ممّا لا بأس به اذا لم يكن بالكذب و الباطل.

و اما الرثاء و [المرثية]^١: فهو ايضاً من صفات المقراء و اللفظ، لا الصوت. و يعتبر فيه كونه شعراً، بخلاف النوحه. فالفرق بينه و بين النوحه من وجهين؛ اعتبار كيفية الصوت في النوحه دون المرثية، و اعتبار كونه شعراً في المرثية بدون النوحه. و اما الغناء: فهو من كفيات الصوت، و لا يعتبر فيه المقراء و المدلول جزماً، و الكلام في بعض المقروئات قد مرّ.

و الكلام في حرمة بالعموم^٢؛ و التحقيق فيه، العموم، لما اشرنا اليه. الا ما استثنى منه، على خلاف فيه.

و اما الصوت الحسن؛ فالنسبة بينه و بين الغناء و النياحة، عموم من وجه. و اما ما ذكره من جعل معنى قول الصادق (عليه السلام) في صحيحة محمد بن مسلم و ابي الصباح الكناني عن قول الله عزوجل «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ»^٣ هو الغناء^٤. [و] في رواية ابي بصير حين سئل عن قول الله تعالى «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» قال: الغناء) انّ الغناء المنهى عنه هو الغناء الذى وقع في كلام مخرج

^١ و في النسخة: الرثية.

^٢ عبارة النسخة: و الكلام في حرمة بالعموم و في بعض المقروئات قد مرّ.

^٣ الآية ٧٢ السورة الفرقان.

^٤ الكافي، ج ٦ ص ٤٣١ ح ٦.

الزور، و هو ما لا حقيقة له. لا الغناء في مثل القرآن و المراثي المأمور بها و نحو هما.

فهو كما ترى. غاية الامر ان يقال في تأويل الخبر ان الغناء مثل قول الزور في كونه

منهياً عنه، لان الغناء المحرم هو الذي يكون في كلام هو من قول الزور.

و كذلك جعل معنى قول الباقر عليه السلام (في حسنة محمد بن مسلم «قال سمعت

يقول: الغناء مما قال الله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ

بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَهَا هُزُوًا»^١ ان الغناء المنهى عنه هو الذي وقع في كلام خرج اللهو

و هو ما يلهي عن الآخرة. و ان المرخص فيه هو ما ليس في كلام لهو او زور، كالقرآن و

المراثي المأمور بها و القصائد في مدح المعصومين عليهم السلام.

ثم أنك بعد الاحاطة بما ذكرنا، تعرف التساقط و الخلط بين صفات الصوت و المقروء.

سيما يظهر من آخر الكلام حيث جعل المراثية [من]^٢ الغناء. و قد يظهر من اول الكلام انه

قسيم له. الى غير ذلك من الاختلاطات التي لا يخفى على من تأمل فيه. مثل انه جعل ما

في الاخبار من تفسير الآية تفسيراً للغناء، ثم قال المراد منها ان الغناء الذي [فيه]^٣ قول

الزور، حرام. و هذا ليس تفسيراً له، بل تفصيل لحكمه. و منها ذكر الرواية بان «الغناء نوح

ابليس على الجنة». مع انه جعل النوح [قسماً]^٤ للغناء.

١١٢- سؤال: «باء» در كلمة «بك يا الله» چه بائی است؟ و در كلمة «ایماناً تباشر به

قلبي» چه بائی است؟ و در كلمة «به» در دعای مشلول چه بائی است؟

الجواب: اما الباء في كلمة «بك يا الله»، فهي للقسم. يعنى اقسامك [يا الله]^٥. و

^١ المرجع، ح ٤.

^٢ و في النسخة: على.

^٣ و في النسخة: في.

^٤ و في النسخة: قسيماً.

^٥ و في النسخة: بالله.

المقسم [له] ^١ محذوف و هو قضاء الحوائج. كما ورد في رواية قراءة الدعاء المشتمل عليها في ليلة القدر [و] الامر بوضع القرآن على الرأس و قراءة الدعاء ثم طلب الحوائج بعده. و لا بأس بالاشارة الى بعض الفوائد المرموزة في الدعاء؛ فاول ما في الدعاء «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ هَذَا الْقُرْآنِ» يعنى أسألك مقسماً اياك بحق هذا القرآن. فالباء للقسم، و «حق القرآن» هو المقسم به. و لعل المراد «اقسمك بالقرآن الحق الصدق الثابت الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه». فيكون من باب اضافة الصفة الى الموصوف ^٢.
«و بحق من ارسلته به» يعنى اقسمك برسولك الحق ^٣ الذى ارسلته بهذا القرآن و جعلت كتابك و رسالتك الذى ارسلت معه ايننا هذا القرآن. او اقسمك بصدق هذا الرسول و قوله الحق.

«و بحق كل مؤمن مدحته فيه» من الانبياء و الصالحين. و يظهر توضيحه من سابقه. و يمكن الايراد؛ ان لكل من القرآن، و الرسول، و المومنين، حق ثابت عند الله، لاجل الهداية و الارشاد. فيصح القسم به ^٤.

و ممّا ذكرنا يظهر معنى كلمة «و بحقك عليهم». ففي المقام ترقيات فى القسم اذ القرآن الموضوع على الرأس ليس الا نقوش و خطوط و قرطاس و جلد، فحرمته فى الحقيقة انما هو للمعاني، و النقوش [حاكيته] ^٥ عنها. و لا ريب ان مظهرية قلب النبى لتلك المعانى المعانى وانتقاشها [هناك] ^٦ أعلى من انتقاشه فى القرطاس بالمداد. فالنبى اعظم شأناً من

^١ و فى النسخة: على.

^٢ اى: «حق» صفة و «القرآن» موصوف. اى: اسئلك بالقرآن اندى هو الحق.

^٣ و فى النسخة: و الحق.

^٤ اى: بـ«حق».

^٥ و فى النسخة: حكاية.

^٦ و فى النسخة: هنا كذلك.

هذا المجلد المشاهد. وكذلك كل مؤمن مدحه الله في القرآن المشتمل على النبي (صلى الله عليه وآله) و سائر الانبياء و الاولياء المخلصين، اعظم من الاقسام بالنبي (ص) فقط. ثم الاعلى من الكل، حق الحق تعالى شأنه.

ثم قال: «فلا احداً اعرفُ بحقك منك». و لعل الفاء «فاء فصيحة»^١. و يمكن ان يكون تفريعاً، يعنى اقسمك بالغرايم العظام حتى انتهيت الى القسم بحقك الذى لا يعرفه احد غيرك. يعنى اذا جعلت منتهى الرقى هو القسم بحقك، فليس بمستنكر، اذ لا يحوط حول حمى [معرفتک]^٢ الا انت. فقد بلغ الاقسام الى النهاية.

ثم اذا تمّ الكلام فى الترقى مع اجمال، اخذ بالتنزل تفصيلاً فبدأ بالاعلى ثم بمن يليه الى آخره و ان كان بعنوان الترتيب لحصول الخارجى. و اكتفى بذكر النبي (صلى الله عليه [و آله]) مرقباً لعدم امكان الاحاطة بكل من مدحه فى القرآن تفصيلاً. و [استفاد]^٣ حرمتهم اجمالاً من احترامهم^٤ (صلى الله عليهم). كما لا يخفى على من لاحظ الاخبار الواردة فى شأنهم باخذ ميثاق ساير الخلائق لهم، و كونهم علّة غائية لايجاد من سواهم.

و اما الباء فى كلمة «تباشر به قلبى»: فالظاهر انها للسببية. قال سيد الساجدين عليه السلام (فى دعاء السحر فى شهر رمضان): «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ إِيمَانًا تُبَاشِرُ بِهِ قَلْبِي»، يعنى انى اسألك ايماناً تباشر بسببه قلبى بحيث لا اغفل عنك ابداً. و المباشرة بمعنى المخالطة و الممازجة، او المماسّة بالبشرة، و منه سمى الواقعة مباشرة. و لما كان من المحال مخالطته تعالى مع شبيى و مماسته بشيىء، فهو كناية عن الحضور الدائمى و الذكر

^١ اى زايدة لفصاحة الكلام.

^٢ و فى النسخة: معرفته.

^٣ و فى النسخة: و استفادة.

^٤ اى: استفاد حرمة جميع من مدحه الله فى القرآن، من حرمتهم.

الفعلى.

فان القلب و ان كان تطلق على معان كثيرة اشبهها الجسم الصنوبرى اللحمى الذى محله فى الصدر، و هو [محلّ] العقل و النفس. و من الظاهر ان ذلك الجسم اللحمى موجود فى البهائم و الاموات و لا ادراك له من حيث هو. و لكن ذكر بعض اهل المعرفة انه يطلق على اللطيفة الروحانية الربانية التى هم حقيقة الانسان و المخاطب بالاوامر و النواهي، و المورد للتوابع و العقاب. و لها نوع تعلق بذلك الجسم اللحمى تعلقاً لم يظهر حقيقته و تحيرت العقول فى ادراكه. فهذا هو الذى يبحث عنه و يذكر فى امثال هذه المقامات. و ليست من عالم الملك و الشهادة. فهو الذى ورد فى الروايات انه عرش الرحمن، و ورد فى الحديث القدسى «لَمْ يَسْغِنِي سَمَائِي وَ لَا اَرْضِي وَ وَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ»^١.

و الحاصل: ان المراد «هب لى ايماناً بك بحيث كائى اراك دائماً و لا تزايلنى و لا تفارقنى و لا اخلو من ذكرك ابداً». و ذلك ورد عن بعض الصادقين عليهما السلام حيث سئل عن العشق المجازى^٢ انه قال: «قُلُوبٌ خَلَّتْ عَنْ [ذِكْرِ] اللّٰهِ فَادَّاقَهَا اللّٰهُ [حُبًّا]»^٤ غَيْرِهِ^٥. و يقرب من الحديث المذكور، الحديث المشهور بين الخاصة و العامة المشتمل على «ان العبد قد يتقرب الى النوافل حتى كان سمعه و بصره». فكل ما نقوله فى

^١ بحار، ج ٥٥ ص ٣٩.

^٢ العشق مجازى أينما وجد. و الذى اصطاحته الصوفيه و سمته «العشق الحقيقى»، توهم محض ينشأ من خيالاتهم. و لا اثر

عنه لا فى القرآن و لا فى الحديث.

^٣ و فى النسخة: محبة.

^٤ و فى النسخة: حلاوة.

^٥ بحار، ج ٧٠ ص ١٥٨.

صيرورته سمع العبد و بصره [فبقوله]^١ في صيرورته نفسه. و المراد بذلك المبالغة في انقلاعه عن العلايق الجسمانية حتى يغفل عمّا سوى الله فلا يرى موجوداً سواه^٢. فاذا جاز المبالغة في بيان القرب الى هذا الحدّ، فلا [قائلة]^٣ في بيان المبالغة بذكر مباشرته للقلب و النفس، بمعنى عدم غيبته عنها.

و يحتمل ان يكون الباء للتعدية الى مفعول ثانٍ؛ بمعنى «اسئلك ايماناً تلصقه بقلبي بحيث لا يفارقه»^٤.

و امّا كلمة الباء في دعاء المشلول: حيث ذكر فيه كلمة «به» سبع [مرات]، فيحتاج توضيحها الى تمهيد مقدمة. و هو انّ الداعي السائل للمسئلة، يحتاج في السؤال الى امور؛ منها دعوة المسؤول عنه باسم يخاطبه به. و منها ذكر حاجة يريد انجاحها و قد يحتاج الى الالاح في عدم ردّه [و] اقسام المسؤول منه بما يحبّه و له عنده قدر و منزلة. قد يحتاج الى تشجيعه و تحريضه في الاجابة بذكر ما وعده من أنّه يجيب كل من سئل منه حتى لا يخلف مواعده. و اكثر ما ذكر في حقّه تعالى، من باب المشاكلة، لاستحالة ارادة الحقيقة في حقّه تعالى.

اذا عرفت هذا؛ فاعلم أنّه قد ذكر في اول الدّعاء «اللّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمٌ..» الى آخر ما ذكر فيه من ندائه

^١ و في النسخة: فقوله.

^٢ فقد بالغ المصنف (ره) مبالغة في المبالغة. فانّ من كان لا يرى مخلوقات الله التي هي آياتها، فقد استحمق نهاية الحماقة، كالصوفية. و الرسول و الال (صلّى الله عليهم اجمعين) ما كانوا يدعون الامة بالتقرب بهذا المعنى. لانه خيال لا واقعية له، و هم اهل الواقعية و الحقيقة.

^٣ و في النسخة: غائلة.

^٤ و هذا هو المعنى الاوفق باصول مدرسة القرآن و اهل البيت عليهم السلام، و يؤيده قوله عليه السلام في دعاء الصادق عليه السلام: «اسئلك ايماناً لا أجل له دون لقاءك» - بحار، ج ٩٥ ص ١٣٢.

تعالى بالاسماء الخاصة و الصفات المختصة. و هو^١ قوله عليه السلام «يا هازم الاحزاب لمحمد صلى الله عليه و آله». و حاصله: انى اسئلك و ادعوك و اناديك بهذه الاسماء. و كأنه جعل بسم الله الرحمن الرحيم، بمجموعه اسماً من الاسماء. كما ورد فى غيره من الادعية ايضاً. و ذلك كما يخاطب تعالى شأنه فى الادعية بـ«يا لا اله الا انت». فاريده بالاسم الجنس و لا يضر افراده مع تعدد الاسامى.

و اما ذكر الحاجة؛ فهو قوله عليه السلام بعد ذكر الاسماء، «صلّ على محمد و على جميع المرسلين و ملائكتك المقربين و اهل طاعتك اجمعين». و اما قوله عليه السلام بعد ذلك: «و اسئلك بكل مسألة سئلك بها احد ممن رضيت عنه فحتمت له الاجابة». فهو تعميم بعد تخصيص. يعنى: اسئلك باسمك بسم الله الرحمن الرحيم (السخ) ان تصلى على محمد و آله و ان تعطينى كل ما سئله منك احد ممن رضيت عنه فاجبته.

والظاهر ان ضمير «به»^٢ راجع الى الاسم المذكور فى اول الدعا. يعنى كما سئلتك باسمك بسم الله الرحمن الرحيم ان تصلى على محمد و آل محمد فكذلك اسئلك به، اى بذلك الاسم ان تقضى لى و تعطينى كل مسألة سئلك احد ممن رضيت عنه. و لعل تكراره سبباً لظهور كمال الاهتمام و تذكيراً للمطلوب بطول الفصل بعنوان المشاكلة [لمخاطبة]^٣ العباد. او تذكراً و توطيئاً للنفس على ما صدر منه اولاً^٤.

^١ الضمير راجع الى كلمة «آخر».

^٢ المكرر فى قوله عليه السلام: «به، به، به، به، به».

^٣ و فى النسخة: المخاطبة.

^٤ بل دعاء المشلول حامل رسالة اعتقادية و كلامية، رغم انف الذين يسمون انفسهم مسلماً و يبغضون بسم الله الرحمن الرحيم، حتى لا يقرؤنه فى صلواتهم حتى فى المسجد الحرام. راجع كتابنا «تك واژه الرحمن در انهدام توتيمس عرب»، سايت

و يمكن ان يقال: الباء فى قوله عليه السلام فى اول الدعاء، للقسم. يعنى اسئلك
مُقْسِماً اَيَاكَ باسمك بسم الله الرحمن الرحيم يا ذا الجلال و الاكرام.. (الخ) ان تصلى على
محمد و آل محمد، و اقسمك به (اى: باسمك بسم الله الرحمن الرحيم يا الله يا رحمن يا
ذا الجلال و الاكرام) ان تقضى لى و تعطينى كل مسئلة سئلتها احد ممن رضيت عنه.
و لعل هذا، اوجه. بلى: الكلام فى الامر الاخير، هو^١ التشبيح و التحريص و التذكير.
و نبه على ذلك بقوله عليه السلام بعد ذلك «اسئلك بكل اسم سميت به نفسك». ثم ذكر
الايات الدالة على وعده تعالى اجابة الداعى، فكانه قال «ادعوك باسماء الدالة على
الاجابة المذكورة فى شىء من كتبك» كما ذكر كثير منها فى القرآن، ثم ذكر الايات. و
نظيره فى الادعية غير عزيز. و من جملتها ما ورد بعض الادعية و مضمونه: انك قلت:
«قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا». فكيف ترد
دعائنا و انت الذى يملك كشف الضر [و انت]^٢ قلت ان الالهة لا يجيبون دعاء
عابد[هايم]^٣ و انا الذى اجبت الدعوة. فلا تشمت بنا الاعداء حتى [يقولوا]^٤ انكم ايضاً
تدعون من لا ينكشف عنكم [الضر]^٥.

١١٣- سؤال: معنى اين شعر شيخ سعدى كه گفته:

هزار باديه سهل است با وجود تو رفتن اگر خلاف كنم سعديا به سوى تو باشم

^١ و فى النسخة: و هو.

^٢ و فى النسخة: وان.

^٣ در نسخه: عايم- اى: متحيز.

^٤ و فى النسخة: يقولون.

^٥ و فى النسخة: الذكر.

چه چیز است؟^۱

جواب: گویا مراد سعدی این باشد که در بوادی اسرار قَدَر و مشکلات مقدرات الهیّه که در آن، «ممکنِ قضا و غیب» به مرحله ظهور در شهادت می رسد، اوهام انسانیّه حیران، و عقول ناقصه در آن، هایم و سرگردان است. و هر کس را که حق تعالی مرتبه فناء فی الله و بقاء بالله^۲ عطا کند، طی آن بوادی سهل و آسان می شود. و هر که را هستی خود فراموش و از نفس خود در [گذشته]^۳ و غواشی جسمانیه و هواجس نفسانیه و وساوس وهمیّه شیطنیه را به کنار گذاشت، و به وجود و هستی حق جلّ شأنه مستمد شد، حلّ مشکلات آسان، و شرور و آفات همه در نظر او خیرات می نماید. و قبائح ظاهریّه از لزوم ظلم و عبث و غیرهما در عبرت او مستحسن می شود.^۴

و اگر به خلاف این باشد، و با حق جلّ شأنه در آن افعال، و خلق شرور^۵ و آفات در نزاع و خلاف باشد، پس معلوم است که او هنوز اسیر نفس و هوا و یا بنده تعلقات جسم

^۱ در نسخه: گذشت.

خواننده گرامی: وقتی که چنین پرسشی را از یک فقیه می کنند، او چه کند؟ اگر جواب ندهد، می گویند فقیهان افراد خشک و بی ذوق و در محدوده مُرّ قوانین قالب گیری شده اند، اطلاعی از عالم دل و احساس بشری ندارند. پس فقیهی مثل میرزای قمی(ره) ناچار است هم جواب بگوید و هم نشان دهد که در این عوالم وارد و با ابعاد آن ها کاملاً آشنا است. و اگر راهی را، طریقه ای را، گرایشی را نمی پذیرد به دلیل ناآگاهی نیست، بل با کمال شناخت علمی است.

^۲ این از اصطلاحات صوفیه است، و دیدیم که میرزا در پاسخ ملأ علی نوری (در همین مجلد)، پرداختن به ارسطوئیات و صدرویات را، حرام دانست. و نیز در دو رساله ردّ بر صوفیه، راه و مسلک آنان را رسماً تکفیر کرده و کفر نامیده. در این جا همان طور که گفته شد، انگیزه اش از به کار بردن این قبیل اصطلاحات، اثبات آگاهی فقها نسبت به این وادی ها است که با آگاهی آن ها را مردود می دانند. البته بدیهی است مراد میرزا(ره) از این اصطلاح معنی صوفیانه آن نیست. و همین انگیزه و همین روال است در سوال بعدی.

^۳ در نسخه: گذشت.

^۴ یعنی مؤمن به ظلم و عبث با دیده عبرت مینگرد و از بدی ها هم منفعت عبرت آموزی می برد.

^۵ میرزا(ره) شرّ و شرور را مخلوق خدا می داند. اما صدرویان و همه فرقه های صوفیه معتقدند که خداوند شرّی نیافریده و هیچ شرّی در عالم، وجود ندارد.

و هیولا است.

پس مراد سعدی این باشد که: خدایا هرگاه با وجود تو باشم و منقطع از نفس خود باشم، با تو هیچ خلاف و شقاقی و نزاعی ندارم و هزاران بادیه را طی می کنم از مشکلات، و غلطی نسبت به تو نمی دهم.

بعد از این، بر سبیل التفات^۱ از مخاطبه الهی بر سبیل تجرید، مخاطبه به نفس خود می کند و می گوید که: ای سعدی اگر خلاف کنم و از من منازعه و مخاصمه رو دهد، در این بیابان های مشکلات درمانم و راه گم کنم [و این] در وقتی خواهد بود که میل به جانب تو باشد و با تو باشم. یعنی در عالم وهم و وساوس و خیالات متعلقه به عالم حیوان باشم، و از حق غافل باشم. پس مادامی که تو ای سعدی با اوئی، از خود^۲ وارسته درست رفتاری. و در وقتی که با خودی و از او غافل، در خلاف و شقاقی.

و تاویل مثال شعر به «قیاس استثنائی» است که «استثناء نقیض تالی، منتج نقیض مقدم باشد» و تقریر آن این است که «لو کنتَ معهُ فلم یکن عندک خلاف، لکن عندک خلاف، فلسط معهُ. بل مع نفسک». لکن از برای تبری از قبح ظاهری نسبت مخالفت با جناب الهی، استثناء را بر سبیل «تعلیق» قرار داده. و به عبارت آخری: ای سعدی اگر همراهی با رهبر حقیقی، در بیابان های شکوک و فکرت و عبرت، گم نمی شوی و از جاده تخلف نمی کنی. و اگر تخلفی اتفاق افتد و گم شوی، سراغ خود را از دیگر[ی] مگیر که تو در نزد خودی و به جایی نرفته[ای].

و شعر حافظ نیز از این مشرب می آشامد، که گفته است: شعر:

به بوی نافه ای کاخر صبا زان طره بگشاید ز تاب جعد مشکینش چه خون افتاد در دل ها

^۱ از اصطلاحات علم معانی و بیان (هنر شناسی در سخن) است.

^۲ در نسخه: و از خود..

و آن چه به گمان حقیر می رسد (با وجود عاری بودن از اصطلاحات شعراء و اهل عرفان)^۱ این است که مراد او از «تاب جعد مشکین» عقده ها، و گره ها، و مشکلات اسرار قدر باشد. چنان که در حدیث، امیرالمومنین علیه السلام فرمود: «وَادٍ مُّظْلِمٌ فَلَا تَسْلُكُوهُ»^۲. چون درازی و سیاهی زلف با پیچ و تاب، به جعد بودن، مناسبت دارد با وادی مظلم. و لکن چون بوی مشکى از آن ساطع است که عبارت است از اثری که عین آن پیدا نیست، و این که البته در این زلف مشکى در نافه، خبری در ممکنِ غیب هست که بوی آن را از کامل بودن و مبرأ بودن خدای یگانه از نقایص و قبایح به مشام ادراک می رسد، می یابیم. و عین آن [را] که این حقیقت بوی مشک، محض وهم و خیال نیست، نمی فهمیم الاً به معاونت باد صبای بارقة الهی و امداد فیوضات نامتناهی.

پس به سبب بوی نافه که در آخر امر باد صباء که فیض الهی است، آن نافه را از گره و عقدهای آن زلف سیاه که اسرار قدری است، می گشاید. چه بسیار خون در دل سالکان افتاد به سبب آن پیچ تاب و اشکالات. پس بوی نافه باعث میل به استکشاف مشک شد، و پیچ تاب جعد مشکین که مشکلات اسرار قدر باشد، مانع بود و دل ها از آن در خون بود. لکن باد صبای فیض الهی در آخر امر گشادی به آن عقدها عطا کرده و آن مشک از نافه هویدا و از بوی آن در حقیقت هم مستفیض شدیم.

و مؤید این دو بیت است، بیت دیگر حافظ که گفته:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

^۱ رسماً اعلام می کند که از آنان که «اهل عرفان» نامیده می شوند، نیست. البته مرادش عرفان مصطلح است، نه عرفان قرآن و اهل بیت(ع).

^۲ نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۹ ص ۱۸۱.

که ظاهر [ا] اشاره به ردّ شبههٔ ثنویّه مجوس. و مراد از پوشیدن خطا این است که آن چه در ظاهر خطا می نماید از شرور و آفات، از خطا نیست و عین خیر و صواب است. پس همه از صنع یک صانع، و همه در نظر عمیق حق بین، خیر محض است.^۱

^۱ اشتباه نشود؛ مراد میرزا(ره) در این عبارت با مراد صوفیان فرق اساسی دارد. والاّ این همه نواهی و محرمات که او عمرش را در راه فقه مصرف کرده، همگی برای تمییز «خیر» از «شر» است. مراد میرزا(ره) «نهی خطا در فعل» خداوند است، نه انکار شرّ. و سخن او «مشروط» است. یعنی اگر کسی از شرور اجتناب کند، به اجر و ثواب وافر می رسد و وجود شرها برای او نعمت می گردد.

بدیهی است که میرزا «دوزخ» را شرّ می داند، نه خیر. امّا صوفیان دوزخ را نیز خیر می دانند و محی الدین رسماً اعلام می کند که دوزخ عشرتکده است.

و البته میرزا(ره) نیز با جمله «مراد از پوشیدن خطا...» در صدد توجیه این شعر صریح حافظ است، توجیهی که «لا یرضی صاحبه». حافظ به طور نصّ می گوید که خطا هست و پیرش آن را می پوشاند.

و موضع میرزا(ره) نسبت به این اصطلاحات و باورهای صوفیان، در پاسخ سؤال بعدی خواهد آمد. انگیزهٔ دیگر برخی از علمای ما این است که افراد معروف و نامدار را از دست ندهند و حتی الامکان آنان را در دایرهٔ خودشان یا در اطراف رجال مسلمان شیعه قرار دهند. و اصل را بر جذب گذاشته اند. نه دفع. حتی بعضی ها ادعا کرده اند که سعدی (سنّی اشعری جبری) نیز شیعه است، تا چه رسد به حافظ. امّا این روش جذب گرایانه، اگر منافی داشته، مضرات و خطرها و آفات بزرگی را در فرهنگ دینی ما ایجاد کرده است. شیعه تا زمان سید حیدر آملی، هر صوفی را از دایرهٔ خود به شدت دفع می کرد، همان طور که در دو رسالهٔ خود میرزا(ره) دیدیم. از آن پس این سیاست جذب گرائی به تدریج رواج یافت. شخصیت هائی مانند حافظ، فقط ارزش هنری دارند، نه ارزش تبیین دین. اگر همهٔ گفته های حافظ تاویل شود، اشعار او در عشق به پسران خوشگل را نه می توان انکار کرد و نه می توان توجیه کرد. و هر کس عشق او به پسران را توجیه کند، در واقع خودش را تحمیق کرده است. یا توجیه اشعار بسیار او مثل:

آن تلخ وش که صوفی امّ الخبائثش خواند احلی لنا و اشهی من قُبلة العذرا

که رسماً همان شراب امّ الخبائث را می خواهد.

یا آن که سعدی در باب «عشق و جوانی» گلستان، پسر زیبا روی را می بیند ک با همدرس خودش مباحثه می کند، عاشق او شده و می گوید: ما به تو مشغول تو با عمر و وزید.

و بزرگتر از آن، بخش خبیثات سعدی که آن را به دنبال بخش طیبات آورده، انباشتی از جفنگیات است که هیچ هرزه گو و لات اخلاق ستیز، کنیف تر از آن نگفته است، در حدّی که اکثر انتشاراتی ها شرم کرده اند که آن بخش را چاپ کنند. حتی محمد علی فروغی ماسونیست و کابالیست هم در نسخه ای که از کلیات سعدی تصحیح کرده، آن بخش را حذف کرده است. به راستی سعدی قدرت و نبوغ استثنائی خود را در آن بخش به طور کاملاً فراز به کار گرفته است.

و بعد از مدتی که این معنی^۱ برای شعر سعدی به خاطر فاطر می رسید، بر خوردم به شعری از حافظ که مؤید همان معنی است و آن این است:

یا منه بر خود که مقصد گم کنی یا منه پای اندرین ره بی دلیل^۲.

۱۱۴- سؤال: معنی این دو بیت حافظ را بیان فرمائید که گفته:

ساقی حدیث سرو [و] گل [و] لاله می رود این بحث با ثلاثه غساله می رود
می ده که نو عروس چمن حد حسن یافت کار این زمان ز صنعت دلّاله می رود

جواب: مدتی بود که در معنی «ثلاثه غساله» هر کس سخنی می گفت، و سخن دلپذیری از کسی نشنیدم هر چند از اهل عرفان و صنعت شعر بودند. و الحال به گمان قاصر می رسد که مراد از «ثلاثه غساله» آب و سبزه و روی نیکو باشد. چنان که در شعر مشهور است که:

ثلاثة تجلوا عن القلب الحزن الماء والخضراء والوجه الحسن

یعنی این سه چیز غساله حزن و اندوه اند و غبار غم را از دل می شویند. و شاید مراد حافظ (بنابر طریقه اهل ذوق و شعر) این باشد که ای مرشد حقیقی می عرفان محبوب حقیقی بده که وقت است چون از ملاحظه جمال محبوبات مجازیّه، مرا جاذبه حاصل، و این ملاحظه، دلّال و راهنمای من به محبوب حقیقی شد. پس صنعت و مشاطگی عشق مجازی که صورت محبوب مجازی را از برای من به جلوه در آورد، دلیل راه من شد به محبوب حقیقی. چنان که طریقه این جماعت است که می گویند «المجاز قنطرة الحقیقة»^۳.

^۱ در نسخه: معنی را.

^۲ این شعر در دیوان حافظ پیدا نشد.

^۳ بنابر این، میرزا(ره) با ادبیات آنان سخن می گوید بدون آن که خودش به این اصطلاحات ارزشی قائل باشد. و بحث او مانند بحث یک مسلمان است که درباره اشعار «گوتته آلمانی» با ادبیات و افکار و اصطلاحات خود گوتته، بحث می کند.

پس می گوید که ای ساقی ما در حدیث سرو، گل و لاله که [معشوقات]^۱ مجازیه است، مشغولیم در کنار آب روان و سبزه زار و صحبت یار خوش صورت. پس الحال که نو عروس چمن که صورت محبوب مجازی است حدّ حسن یافت (و مراد از چمن دار دنیای فانی است و نو عروس آن مستلذات این دار غرور است) و چون حسن آن ها به حد کمال در نظر آمد الحال وقت است که برسیم به مشاهده جمال محبوب حقیقی. پس به ما از می معرفت بده تا به مقصود برسیم.

۱۱۵- سؤال: بعضی از تبعه اخباریین می گویند در مقام طعن به مجتهدین که در حدیث «القضاة اربعة» که در چهار جا لفظ «علم» و «لا يعلم» مذکور است، مجتهدین لفظ علم را بر معنی «ظن» حمل کرده اند، و حال آن که احدی از اهل لغت و اهل لسان لفظ علم را در ظن استعمال نکرده است. آیا این سخن اصلی دارد یا نه؟- و آیا استعمال لفظ علم در ظن جایز است یا نه؟-

جواب: سبحانک هذا بهتان عظیم. این حدیث مخیف چنان که در تهذیب روایت شده است این است که حضرت صادق علیه السلام فرمود: «القضاة اربعة؛ ثلاثة في النار و واحد في الجنة. [رجل قضی بجور و هو يعلم، فهو في النار، و رجل قضی بجور و هو لا يعلم أنه قضی بالجور فهو في النار]، و رجل قضی بالحق و هو [لا] يعلم فهو في النار و رجل قضی بالحق و هو يعلم فهو في الجنة»^۲. و ترجمه آن این است که: قاضی ها که مرافعه می کنند میان مردم، چهار قسم اند، سه قسم از آن ها در آتش است و یک قسم از آن ها در بهشت است:

اول: مردی که حکم کند به خلاف حق و بداند که خلاف حق است، یعنی تمیز حق

^۱ در نسخه: معشروب.

^۲ تهذیب، ج ۶ ص ۲۱۸ ح ۵.

و باطل را از یکدیگر کرده و عالم به طریق حکم هست و لکن بر خلاف آن عمل می کند و حق صاحب حق را باطل می کند، پس این شخص در آتش است. **دوم؛** مردی است که حکم کند به خلاف حق و حق صاحب حق را باطل کند و لکن از راه نادانی چنین حکم کرده، یعنی تمییز حق و باطل را چنان که بایست نکرده بود و به گمان غلط خود که مبنی بر مستندی نبوده حکم کرده و اتفاق افتاد که حکم او هم غلط شد و حق صاحب حق را باطل کرد، پس این هم در آتش است، هر چند [به طور] دانسته حق صاحب حق را باطل نکرده، چون نبایست خود را دخیل حکم کند، خصوصاً در وقتی که سخن او مخالف «حق نفس الامری» هم واقع شده [باشد].

سیم؛ مردی که به حق حکم کند، یعنی حقی که صاحب حق در نفس الامر داشت به او رساند، لکن از روی معرفت و دانش و طریقه حق نشده، مثل این که شخصی دعوی کند بر کسی که من از تو ده دینار طلب دارم، و در نفس الامر هم راست گوید. و قاضی بدون این که از مدعی بیّنه طلب کند، مدعی را قسم بدهد و مدعی هم بخورد و ده دینار را بگیرد. که در این جا هر چند ده دینار حق مدعی است در نفس الامر، و در نفس الامر هم به او حلال است، لکن قاضی به سبب حکم خود به جهنم می رود. **چهارم؛** مردی است که حکم می کند موافق حق از روی علم و دانش، یعنی تمییز حق و باطل را می تواند کرد و طریقه مرافعه را بر وجه صحیح می داند، و به همان نحو حکم کرد و حق نفس الامری صاحب حق هم به او رسید، پس این از اهل بهشت است.

و می توان گفت: مراد از قضای به جور و قضای به حق، آن باشد که در ظاهر شرع ماموریم به عمل به آن، قطع نظر از نفس الامر کرده. پس معنی فقره اول این است که هرگاه مرافعه را بر غیر وفق شرع کند و داند که بر غیر وفق شرع است، در آتش است،

هر چند حق در نفس الامر [به] صاحب او^۱ برسد. و معنی فقره دوم این است که هرگاه رجماً بالغیب حکم کند و نداند که خلاف طریقه مرافعه شرعیه است، آن نیز چنین است. و معنی فقره سیم این است که هرگاه مرافعه کند بر وفق آن چه در شریعت وارد شده و لکن نه از روی معرفت، بل که رجماً بالغیب باشد، پس او هم در آتش است هر چند آن چه اگر به طریق علم می کرد به همین طریق واقع می شد و [همچنین]^۲ باعث این می شد که حق به حق دار نفس الامر برسد.

و معنی فقره چهارم این است که هرگاه مرافعه کند و حکم کند از روی دانش به طریقه مرافعه و حکم، پس آن قاضی در بهشت است هر چند حق نفس الامر به حق دار نرسد.

هرگاه دانستی معنی این فقرات را، دانستی که مجتهدین همه همین را خواسته اند، و نسبت این که مراد از علم ظن است و این که حدیث را حمل بر این کرده اند، توهم باطل است.

اما در سه فقره اول: پس به جهت این که مراد از علم در فقره اولی می تواند معنی حقیقی باشد که مخالف ظن است. و ضرور نیست که بگوئیم مجتهدین از علم، ظن فهمیده اند. منتهای امر این است که قائل باشند به این که در صورتی که ظن معلوم الحجیة در نزد مجتهد حاصل باشد بر جور بودن حکم، باز حاکم به آن، در آتش باشد، این ضرری به مجتهد ندارد و نفعی به اخباری ندارد. زیرا که در صورت ظن به جور بودن، اخباری هم تجویز حکم جوری را نمی کند، و طالب علم است. و با وجود ظن به جور، علم به عدم جوریت خلاف آن، حاصل نمی شود.

^۱ در نسخه: باو.

^۲ در نسخه: هر چند.

پس اگر بگوئیم: اخباری در صورت حصول ظنّ به جوریت، توقف می کند تا از جای دیگر حکم آن معلوم شود.

می گوئیم: مجتهد هم می گوید: مراد از «هو یعلم» علم واقعی است. و حکم ظنّ او از جای دیگر ثابت می شود که در نزد «انسداد باب علم»، ظنّ قایم مقام علم است. پس الزام مجتهدین به این که این جا از لفظ «یعلم»، «یظنّ» اراده شده، غلط است.

و از این جا ظاهر می شود کلام در فقره دوم که «لا یعلم» را مانعی نیست از حمل بر معنی حقیقی. و مراد این است که حکم کند به جور با عدم علم به این که این حکم به جور است به سبب جهل به طریق مرافعه. و شکی نیست که عدم حصول «ظنّ معلوم الحجیّه» بر جور بودن، مصحّح جواز حکم نیست. پس در صورت عدم علم واقعی به جور بودن، و عدم ظنّ معلوم الحجیّه (هیچکدام) حکم جایز نیست. خواه «لا یعلم را [حمل] کنیم بر قدر مشترک میانۀ علم و ظنّ، یا حمل کنیم بر عدم علم، و [حجّیت] ظنّ را از دلیل خارج ثابت کنیم.

و از این جا ظاهر می شود کلام در فقره سیّم نیز. و خلاصه کلام این که در این فقرات حمل می کنیم علم را بر معنی حقیقی، و حکم ظنّ را از دلیل خارج اثبات می کنیم. منتهای امر این است که ما قائل شویم به استعمال در هر دو مجازاً. و اما استعمال در خصوص ظنّ به تنهایی؛ پس آن به هیچوجه راهی ندارد.

و اما فقره چهارم: پس بی شک و شبهه، احدی از مجتهدین نگفته است که مراد از علم ظنّ است و بس. از برای این که کسی نگفته که در مرافعات حصول علم از برای قاضی محال است. که مضطّر شویم به این که بگوئیم که مراد از فقره اخیره این است که کسی که حکم کند موافق حق و ظنّ داشته باشد که موافق حق است، داخل بهشت است. منتهای

امر این است که بگوئیم که مراد از «یعلم» در فقرهٔ اخیر، قدر مشترک مابین علم و ظن^۱ باشد. یعنی هرگاه حکم کند به حق، و علم داشته باشد که بر وفق است، یا ظنی که حجت باشد بر او، پس او داخل بهشت است. اما این که مراد ظن^۲ باشد لا غیر، پس این غلط محض است و کسی آن را نگفته است.

بل که ترقی می کنیم و می گوئیم: مجتهدین هم از لفظ «یعلم» در این جا «علم» را فهمیده اند، و ظن^۳ را مطلقاً اعتباری نکرده اند. بنابر این که حکم الله بر دو قسم است؛ حکم الله ظاهری و نفس الامری. و علم به هر یک از آن ها، علم به حکم خدا است. و آن چه مجتهد ظن^۴ به آن کرد از ادلهٔ شرعی، همان معنی علم به حکم الله ظاهری است. و ظن در «طریقهٔ حکم» است، نه نفس حکم. و تحقیق این کلام موقوف است به بیان چند مقدمه:

مقدمهٔ اول این که: در معنی علم اختلاف است؛ بعضی آن را تفسیر به یقین کرده اند. یعنی اعتقاد جازم ثابت مطابق واقع. و بعضی تفسیر به جزم کرده اند. و این جمع می شود با یقین و جهل مرکب، و غیر این ها در استعمالات. و اصطلاحات [دیگر]^۱ هم از برای آن هست؛ مثل در صورت حاصله در ذهن که منقسم می شود به تصور و تصدیق. و غیر آن. و ظاهر این است که اکثر آن استعمالات مجازاند به غیر «جزم مطابق واقع». بل که مطلق جزم هم علم است در استعمال لغت و عرف. نهایت امر این است که اعتقاد مطابق واقع هم داخل مفهوم آن باشد. [اما]^۲ دخول نفس مطابقت واقعیه؛ پس آن معلوم نیست.

همچنان که ظاهر این است که یقین هم در عرف و لغت، همان اعتقاد جازم باشد. هر

^۱ و در نسخه: کو.

^۲ در نسخه: لکن.

چند به ضمیمه اعتقاد مطابقت [باشد]^۱ نه نفس مطابقت. و جوهری در صحاح می گوید «یقین، علم است و زوال شک». پس آن چه در تعریف یقین گفته اند هم اصطلاح از باب معقول است نه معنی لغت و عرف.

مقدمه دوم این است که: فرق است مابین این که کسی علم به وقوع شیئی به هم رساند در نفس الامر، یا علم به هم رساند که باید در حکم وقوع نفس الامری داند هر چند علم به وقوع نفس نباشد. مثال اول این که علم داریم که زید نطفه حلال عمرو است، و حکم می کنیم به فرزند بودن او. و مثال دوم این که زید از نطفه عمرو است و^۲ از زوجه او به هم رسیده که فراش او است با شرایط.

در این جا هر چند علم نداریم که از نطفه عمرو تولد یافته، و لکن به حکم «الولد للفراش» علم داریم به این که در حکم ولد است و شرعاً او را ولد می گویند. و همچنین است کلام در ظن که گاه است ظن به وقوع واقعه نداریم، و لکن ظن داریم که باید در حکم وقوع واقعه باشد؛ مثل این که در سوق اهل سنت (که میت را به [دباغی]^۳ حلال می دانند، و تذکیه اهل کتاب را کافی می دانند) با وجود عدم حصول ظن به این که این پوست خاص خالی از آن دو عیب است، حکم می کنیم به جواز خریدن آن به سبب عمومات ظنیّه اخبار که وارد شده [در]^۴ جواز شراء جلود از سوق مسلمین. و همچنین هرگاه ترشح بول بسیاری بشود که ظن وصول به جامه باشد و لکن علم حاصل نشود، حکم می کنیم به این که عدم وصول نجاست جزمی است به دلیل استصحاب و اخبار. پس در این جا هر چند دلیل افاده ظن به حکم طهارت می کند، و لکن ظن به عدم

^۱ در نسخه: نباشد.

^۲ در نسخه: و لکن.

^۳ در نسخه: دباغ.

^۴ در نسخه: و.

وصول نجاست، مفقود است بل که با وجود ظن به وصول نجاست باز حکم می کنیم به طهارت و به این که در حکم عدم وصول است.

و همچنین هر گاه شخص فاسق متقلبی دعوی کند بر مرد صالح ورع بسیار محتاطی، و دو نفر شاهد ظاهر العدالة بیاورد، و آن مرد صالح منکر باشد، گاه است که از برای حاکم ظن برائت مدعی علیه، حاصل است و لکن باید به مقتضای شهادت آن شاهدها عمل کند هر چند ظن از آن ها حاصل نشود.

و الحاصل: بسیار از امور هست که افاده بیش از مظنه نمی کند، بل که گاه است که افاده ظن هم نکند و با وجود این قطعاً به مقتضای آن باید عمل کرد قطعاً یا ظناً. مثل بیئه، و ید، و فراش، و امثال آن ها. و از این باب است اکثر ادله شرعیه مثل اخبار آحاد، و استصحاب، و غیر این ها در نزد مجتهدین که از باب ظنونی است که واجب است عمل به آن ها هر چند مطابق نفس الامر نباشد.

(و اما نزاع اخباریین در این که اخبار قطعی اند نه ظنی، و این که سایر ادله ظنیه حجت نیست؛ پس آن مقام دیگر است از کلام و ما الحال در صدد تعرض آن نیستیم). پس چنان که مطلق علما، بیئه و فراش و امثال آن ها [را] علمی می دانند، و عمل به مقتضای آن ها را «معلومات» می شمرند هر چند مطابق واقع نباشد، و مقتضای آن ها ظنی باشد، مجتهدین هم عمل به این ظنون را در نزد سدّ باب علم، علمی می دانند. پس همچنان که اخباری مال منکر را به سبب بیئه مدعی می گیرد و به او می دهد، و می گویند حکم کرد به حق در جائی^۱ که علم [ندارد]^۲ به حق. و مراد از علم، عمل به آن چیزی است که قائم مقام نفس حق است، همچنین مجتهد حکم می کند به سبب خبر واحدی که چاره به

^۱ در نسخه: و در جائی.

^۲ در نسخه: دارد.

جز عمل به آن ندارد، و می گویند که حکم کرد به حق، با این که علم [ندارد]^۱ که حکم به حق کرده.

پس اطلاق «و هو يعلم» بر علم به واقع و نفس الامر، و بر علم به آن چه افاده قائم مقام واقع و نفس الامر را کند، هر دو شده است. اما این که آیا این ظن مجتهد که از خبر واحد یا استصحاب حاصل شده، مثل بیّنه و فراش است یا نه؛ پس آن نزاع در اصل اجتهاد و اخباری بودن است، و ما در صدد آن نیستیم.

و اشاره می کند به آن چه گفتیم، حدیث مشهور «نحن نحکم بالظاهر و اللّٰه يتولى السرائر»^۲. پس این سخن که آن شخص تابع اخباریین گفته که مجتهدین علم را در حدیث «القضاة اربعة» بر ظنّ حمل کرده اند، بسیار دور است از صواب و غفلت بزرگی است.

مقدمه سیم: باید دانست که وضع حقایق الفاظ، مفردة شخصی است. و وضع حقایق ترکیبات، نوعی است. اما مجازات؛ پس وضع آن ها (خواه مفردات باشند و خواه مرکبات) همه نوعی است. پس وضع لفظ «سما» و «ارض» و «تراب» و «ماء» از برای آسمان و زمین و خاک و آب، بخصوصه و مشخصه شده و لکن وضع «اسد» در رجل شجاع و «شمس» در صورت وجیه، بشخصه نشده، بل که از اهل لسان رخصت کلی یافته ایم در استعمال لفظی که موضوع باشد از برای معنی [ای]، در معنی دیگر. و به علاقه مشابَهت، یا غیر آن از علایق مجاز. و ما به همین قاعده هر جا که علاقه را یابیم استعمال می کنیم. ضرور نیست که بخصوص از اهل لغت شنیده باشیم، یا استعمال شده باشد. بل که هر چند هرگز کسی استعمال نکرده باشد ما استعمال می کنیم، در آن قصوری نیست.

مثلاً لفظ علم هرگاه در لغت عرب به معنی اعتقاد راسخ [با] شد، یا عدم احتمال خلاف

^۱ در نسخه: دارد.

^۲ ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد؛ ج ۳، ص: ۴۸۶.

باشد، ما استعمال می‌کنیم آن را مجازاً در «ظن معلوم الحجیة» به علاقة وجوب عمل در هر دو. چنان که در احد وجوه تعریف فقه گفته اند^۱. و به هر حال؛ در استعمالات مجازیه، رخصت شخصیه شرط نیست. و مع هذا می‌گوئیم که: اگر چه مجتهدین به مذهب اخباریین از جمله مخطئین بل فاسقین یا کافرین باشند، از اهل لغت بودن که بیرون نرفته اند. و اغلب آن‌ها عرب اند و در تعریف فقه می‌گویند «هو العلم بالاحکام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصیلیة». و در اطلاق علم به آن چه تحصیل می‌کنند به ظن، چند وجه ذکر کرده اند که یکی از آن‌ها همین است که مذکور شد.

و یکی دیگر آن که: مراد از احکام، احکام ظاهری است که مدلول ادلة ظنیه است. و بعد از تحصیل آن‌ها به اجتهاد، صادق است که علم به آن‌ها حاصل کرد[ن]. و ظنی بودن مدرکات، منافات با علمی بودن ادراک ندارد. خصوصاً هرگاه کلمه مجاوزة [«عن»] را در «عن ادلتها التفصیلیة» متعلق به «احکام» گیریم که ظرف مستقر باشد، نه به «علم». و علم خدا و ملائکه را به قید حیثیت بیرون کنیم.

و یکی دیگر این که: مراد از علم، ظن باشد، یا «اعتقاد راجح» مجازاً که شامل ظن هم باشد. و هیچکس بر علماء بحث نکرده که استعمال علم در ظن یا اعتقاد راجح، جایز نیست، بل که گفته اند که این مجاز است و در تعریفات استعمال لفظ مجازی خوب نیست. و همچنین است تعریفاتی که علماء از برای علوم کرده اند؛ مثل این که می‌گویند در تعریف علم صرف «أنه علم باصول تعرف بها ابنیة الکلم». و در تعریف علم نحو «علم باصول تعرف بها احوال اواخر الکلم». و شکی نیست که اصول قواعد صرف و نحو، از جمله ظنیات است که مستفاد شده از استقراء کلام عرب، که بیش از ظن افاده نمی‌کند و

^۱ الفقه هو العلم بالاحکام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلة. - در حالی که اکثر معلومات فقهی یک اخباری یا اصولی،

همچنین سایر حدود.

و از این باب می تواند شد که فقهاء شرط معلومیة عوضین کرده اند در بیع. [و] در معلومیت اکتفاء به کیل و وزن و مشاهده و وصف می شود. و هیچیک از این ها مفید علم واقعی نیست. با وجود این که ظاهر بعض آیات قرآنی هم این است، چنان که در سوره ممتحنه [آیه] «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ»، که اهل تفسیر «علمتموهن» را به ظن تفسیر کرده اند. چنان که بیضاوی می گوید (بعد از علمتموهن مومنات): «العلم الذی یمکنکم تحصیله و هو الظن الغالب، بالحلف و ظهور الامارات. و انما سمّاه علماً ایذاناً بانّه کالعلم فی وجوب العمل به».

و در مجمع البحرین گفته است: «و کثیراً ما یطلق علی الاعتقاد الراجح المستفاد من سند، سواء کان یقیناً او ظناً» و بعد از آن آیه را شاهد آورده و گفته است که مثل این است قوله تعالی «فان علمتم فیهم خیراً». و مراد آیه مکاتبه است که در سوره نور است. که می فرماید: «وَالَّذِینَ یَتَّبِعُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ اَیْمَانُكُمْ فَكَا تُبُوهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِیْهِمْ خَیْرًا». و بعضی گفته اند که خیر به معنی مال است، یعنی آن غلام مال داشته باشد. و بعضی گفته اند به معنی مصلحت است. و بعضی گفته اند قدرت بر کسب و تحصیل مال کتابه و امین بودن او است. و اوّلی دور است خصوصاً بنا بر مشهور که عبد مالک نمی شود.

و غالب این است که صلاح و قدرت به کسب و امانت، موکول به ظن است. پس ظن به قدرت داشتن بر ادای مال و خیانت نکردن و صلاح داشتن هم کافی [می] باشد. و در کنزالعرفان گفته است که این جا مراد از ظن متاخّم، علم است.

و به هر حال؛ ضرور نیست که ما اثبات استعمال الفاظ مجازیه بکنیم چنان که دانستی، بل که رخصت نوعیه از اهل لسان ما را کافی است. و این مثال ها را تفصیلاً ذکر

کردیم. و مؤید آن است که در قاموس گفته است که «مُعَلَّمَه» به معنی «مُظَنَّه» است. و مؤید این می شود نیز که در شهادت، علم معتبر است. چنان که مصرح به است در اخبار و اقوال مشهور علماء. و علماء تصریح کرده اند به جواز بنای شهادت را بر استصحاب و غیر آن، مثل ید تصرف. بل که علم واقعی نادر است، چنان که زید شهادت می دهد به این که خانه [ای] که در دست عمرو است مال اوست. و اگر کسی از او بپرسد که احتمال نمی دهی که در شب گذشته آن را بخشیده باشد به زوجه اش یا به ولدش یا وقف عام کرده باشد، و امثال آن. نفی احتمال آن نمی کند. پس معلوم شد که بنای او در شهادت به همان استصحاب است. نهایت توجیهی که ما از برای حدیث می کنیم که فرموده اند که «تا علم نداشته باشی مثل آفتاب، یا مثل کف خودت، شهادت مده»^۱ این است که باید اصل مالک بودن، علمی باشد نه بقای آن ملک. و مطلوب در شهادت بقای ملک است. و این هم مجازی است برای علم.

و مؤید آن نیز می تواند شد قول حق تعالی در سوره قصص در حکایت از فرعون «یا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحاً لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ»^۲. زیرا که ظن کاذب بودن، با علم به این که خود اله است، جمع نمی شود. پس باید مراد از «ما علمت»، «ما ظننت» باشد بنابر این که مراد از نفی علم، نفی معلوم باشد. چنان که بعضی تفسیر کرده اند. چنان که در قول حق تعالی «أَتَتَّبِعُونَ اللَّهَ بَمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ»^۳. یعنی بما لیس فیهن.

^۱ وسائل، کتاب الشهادت، ب ۲۰ ح ۱ و ۳.

^۲ آیه ۳۸ سوره قصص.

^۳ آیه ۱۸ سوره یونس.

١١٦- السؤال: ما معنى قولهم عليهم السلام «افضل الطاعات احمزا»^١؟

الجواب: يحتمل هذا اللفظ وجوهاً من المعاني: الاول: ان يكون المراد من الطاعات، اشخاص الحقيقة الواحدة كافراد الصلوة، و افراد الصوم. فكل فرد كان اشق على النفس فهو افضل من الفرد الاسهل. و هو ايضاً يحتمل وجهين؛ الاول بيان نفس الامر؛ مثل ان الصوم في الوقت الحار افضل من الصوم في الوقت البارد. و ان كان في صورة انحصار التكليف في احد هما^٢ (مثل صوم شخص واحد في شهر الصيام الذي صامه في زمن الصيف بالنسبة الى ماصامه في زمن الشتاء، في اكثرية ثواب الاول من الثاني) تأمل. كما ذكره في عدم نقص الصوم في الفضيلة اذا نواه قبل الزوال، ممن نواه في الليل. الا ان يقال انه من باب التفضل.

و الثاني: ان يكون المراد اختيار الاشق على الاسهل في ما ترد الامر بينهما؛ مثل صلوة الظهر في اليوم الواحد فعلها في المسجد المكشوف في الصيف اشق فعلها في المسجد المسقف، فالثاني [افضل].

[و الثالث]: ان يكون المراد انواع الواجب المخير، كاختيار صيام شهرين للغنى اذا كان اشق عليه من الاطعام بل العتق. و عكسه للفقير.

و الرابع^٣: ان يكون المراد اجناس العبادات، كالصلوة و الصوم و الجهاد و الحجّ و الزيارة و غيرها. و الاشكال [عظيم]^٤ في ذلك مع ما يلاحظ في ما ورد الفضيلة و الثواب في كثير من اجناس الاسهل، اكثر مما ورد في الاشق. كفضلية الصلوة من الحج، بل

^١ بحار، ج ٧٩ ص ٢٢٩ و ٢٧٩.

^٢ عبارة النسخة: و ان كان التكليف منحصرأ في احدهما.

^٣ و في النسخة: و الثالث.

^٤ و في النسخة: العظيم.

افضلية صلوة فريضة من عشرين حجة. و ما ورد من افضلية زيارة الحسين عليه السلام سيما في يوم عرفة من حجات كثيرة. و كذلك في صلوة من الصلوات المرغبة و الادعية المأثورة.

فنقول: ان اختلاف الاجناس، من حيث وصف الوجوب و الحرمة و الندب. فالعمل الواجب جنس و العمل المندوب جنس آخر. و هكذا. سواء اتحدت الماهيات او اختلفت. ثم: انه يحتمل ان يراد من الرواية الاخبار عن ثواب كل عمل في نفسه مع قطع النظر عن المطلوبة.

و [يحتمل] ان يراد منه الانشاء، بمعنى انه لا بد من تقديمه اذا تردد الامر بين فعل امرين او اكثر. و كذلك الاحتمالية يحتمل ان يراد بها الاشقية على الجسم او الاعم من الجسم و الروح. و حينئذ نقول لا معنى لارادة الانشاء و الحكم بافضلية اختيار الاشقى، ان لو حظ نفس المهية من حيث هي. اذ يلزم منه جواز تقديم كثير من المستحبات على كثير من الواجبات. و هو باطل جزماً. بل و كذلك الكلام في تقديم اختيار بعض الواجبات ان كان احمز، على بعض اسهل منه، اذا تردد الامر بينهما. فان ذلك ليس بمطرد فيها. اذ قد يجب تقديم الاسهل لعلّة أخرى. فلا بد ان يراد من الاخبار، الفضيلة الذاتية. و حينئذ فيمكن القول بافضلية كل واجب و ان كان سهلاً عن كل ندب و ان كان صعباً.

و توجيه الاحتمالية حينئذ بان التكليف بما توعد على العقاب بتركه، احمز ممّا و عد الثواب على فعله و عدم العقاب على تركه. اذ تحمل العقاب في نظر المكلف اصعب عليه من فوت الثواب عنه. اذ قد ترضى النفس لفوت الجنة عنه اذا لم يكن عليه عقوبة، و لا ترضى باحتراق يوم في النار، بل و ساعة، فضلاً عن الاحقاب و الدهور. و ايضاً فالظاهر ان الواجبات مثلاً بمنزلة المقومات لشخص، و المندوبات بمنزلة الاعراض المترتبة لذلك الشخص. و التقويم افضل من المزيّن. و اسهل في هذا المعنى بمنزلة الصعب.

و مِمَّا أَلْهَمَنِي اللَّهُ تَعَالَى فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ»^١ هو أن العالم بمنزلة انسان واحد، وكل انسان فيه بمنزلة جزء عن ذلك الانسان الكبير. و المركب ينتفى بالانتفاء احد اجزاء منه. [فكأنما] اعدم كل المركب^٢. و على هذا [فالآتيان]^٣ بواجب سهل، آتيان بتقويم شخص الدين. و تفويته تفويت له، فالآتي بذلك السهل، آتٍ بالكل. فيصح بان كل واجب افضل من كل ندب. بل من جميع المندوبات، من هذه الحيثية. و ان تفاوت الواجبات في مراتب الفضيلة. فالشريك في نفس الاحياء و التقويم و نفس الامانة و التخريب، لا يستلزم الشريك في مرتبة الفضل. و بذلك يتم حمل الرواية على بيان الافضلية الذاتية، و افضلية الواجبات على المستحبات، و افضلية بعض الواجبات من بعض، و افضلية بعض المستحبات من بعض.

ان قيل: ما قلتم في توجيه افضلية الواجبات على المستحبات بالفضيلة الذاتية (من ان الواجبات بمنزلة المقومات و المستحبات بمنزلة المزيّنات، و المقوم اولى و افضل من

^١ الآية ٣٢ سورة المائدة.

^٢ ما الدليل على هذا؟ لعل المصنف (ره) يتمسك بـ«أترعم أنك جرم صغير و فيك انطوى العالم الكبير». و فيه: اولاً: فعلى هذا لو قتل احد حيواناً فكأنما قتل الحيوانات جميعاً، بل كأنما قتل الناس جميعاً، بل كأنما قتل الملائكة جميعاً بل كأنما قتل الجن و الشياطين جميعاً. لأن كل هؤلاء اجزاء العالم، فينتفى الكل بانتفاء حيوان واحد. ثانياً: ما المراد من «العالم الكبير»؟ هل اللام (اي: اله) هو للعهد الذهني، او للحقيقة. و يتم كلام المصنف (ره) على الاول، لا على الثاني. لأن معناه على الثاني يكون «عالم كبير» اي: انك لست بجرم صغير بل أنك عالم كبير. فلا يكون الانسان بمنزلة الكائنات.

و ثالثاً: لو سلم معنى العهد، فموضوعه هو الجسم و الجرم و انطواء جرم العالم في جرم جسم الانسان ملخصاً و اختصاراً و تشبيهاً، فلا يشمل الروح و الحياة و الممات. حتى يكون موت انسان واحد، موت كل العالم.

و رابعاً: اذا كان موضوع البيت، هو الجسم و الجرم، فالحيوان ايضاً كالانسان، لأن كل ما في جسم الانسان فهو في جسم الحيوان من دون استثناء، كما ثبت في علم التشريح و وظائف الاعضاء.

^٣ و في النسخة: فالآتيان.

المزین) [صحيح]، حيث لا غبار فيه. الاّ أنّها يتمّ في الواجبات الابتدائية و المستحبات الاولى. و اما الواجب الجعلي يجعل المكلف؛ كالمباح الواجب نذراً، و المباح المستحبّ قصداً. فاعتبار ما بيّنتم فيه مشكل. لأنّه لا خفاء في أنّ الفضيلة فيه عرضي، لا ذاتي. الاّ ان يقال انّ المراد من الذاتى ما هو بالوجوه و الاعتبارات. كما قالوا فى الحسن و القبح العقليين. و هو كما ترى لا يجعله مقوماً. لأنّه لا يفوت بفوت المقوم، و هو قبل النذر لم يكن فيلزم عدم الدين، [فهو] فاسد.

قلنا: ليس المراد بالدين، الاعتقاد. و الاّ فمقوماته خمسة (على وجه، و هى الاصول الخمسة. و ثلاثة على وجه، و هو التوحيد و النبوة و المعاد. بل اثنان على وجه، و هو التوحيد و النبوة. بل المراد العمل. و ليس المراد من مقوماته، الاركان. و الاّ فهو تحصيل المعرفة و الصلوة و الزكوة و صوم شهر رمضان و الحج و الجهاد. و أنّها اركان بمعنى أنّها مشابهة فى الاركان و الجدران و السقف للبيت. بخلاف ساير الواجبات، فإنّها من قبيل تطيين السطح و وضع الميزاب و نحو ذلك فى ما له مدخلية فى الحفظ. بل المراد من مقومات العمل، هو الاعم من اركانه و ما به قوامها. و المراد بالواجبات، [الواجبات] المطلقة كواجد الشرايط بالفعل، و الواجبات المشروطة، و منها الحج المشروط بالاستطاعة، و الزكوة المشروطة بالنصاب، و غيره من شرائط الوجوب و منها ما يجب بالنذر و اليمين و ما شابههما.

فالواجبات العملية مطلقة كانت ام مشروطة للعمل، بمنزلة مجموع اركان البيت و مقوماته التى يوجب حفظه. و المستحبات للعمل بمنزلة تطيين داخل الجدران و تجصيصه و تنقيشه.

ثم: ان شئت تصوير تركب الاعمال؛ فان لاحظت تحقق مجموعها لمجموع المكلفين، فمركب واحد حاصل من المجموع. و ان لاحظت تحقق المجموع لكل واحد، فهو مركب [قُوْوِي]، لا فعلي. و ان اعتبرت الفعلية؛ فيختلف افراد المركب بالنسبة الى آحادهم. و هذا بخلاف اصل الدين فانه مركب واحد لا يختلف بالنسبة الى المكلفين في ملّة واحده^٢. و يدلّ على افضلية الفرض مطلقا، ما ورد في القدسيات «مَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدِي بِمَثَلِ أَدَاءِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ»^٣. و في معناها بعض الرويات ايضاً.

ثم: بعد البناء على ان المراد بيان الفضيلة النفس الامرية (و قلنا بانّ مطلق الواجبات افضل من مطلق المستحبات، لانّ الواجب أحمز من المستحب بالتقريب المتقدم)، فيشكل المقام بامور: الاول: في مثل افضلية الايمان على ماسواه من الواجبات الصّئفة، و افضلية صلوة الفريضة من الحج ان اردنا بالحج [اعم]^٤ من الواجب. الثاني: في مثل افضلية زيارة الحسين عليه السلام من الحج بل من الحجّات الكثيرة و ان كانت مستحبة.

الثالث: في مثل افضلية ابراء المديون المندوب، من انظار المعسر الواجب. كما ذكر الشهيد(ره) في القواعد. و مثل افضلية السلام على جوابه، و افضلية اعادة المنفرد صلوته جماعة، و افضلية الصلوة في البقاع الشريفة كمسجد الحرام و مسجد النبي صلى الله عليه و آله.

^١ و في النسخة: قوی.

^٢ ميرزای قمی(ره) این فعل علم و دانش، در این فراز سه اصل اساسی و مهم جامعه شناختی را بیان کرده است که درباره

هر جامعه با هر آئینش، کاربرد عظیم علمی دارد.

^٣ بحار، ج ٥ ص ٢٨٣.

^٤ و في النسخة: اعتر.

و يمكن دفع الاول [لَمَنْ] ^١ تأمل (فى شبهات الطبعيين و الدهريين و اليونانيين على قسميهم من المشائين و الاشراقيين ثم المليين، ثم شبهات ما يحصل من التفكير فى اسرار القضاء و القدر، و غير ذلك) يظهر عليه أنه لا يوازيه شئى فى الصعوبة. و اما مثل الصلوة الفريضة بالنسبة الى الحج و ان كان واجباً، فيظهر من التأمل فى حقيقة الصلوة و اذكارها و افعالها و شرائطها ^٢. و ان قلّ ما يخل كلمة منها فى اكثر الناس من الكذب و النفاق. و لزوم التخلص منها منضماً الى التكليف بها مدة العمر فى كل يوم مرات، يوجب حصول الطبيعة الثانية بسبب العادة، و يشكل غاية الاشكال تخليص نيتها عن داعية العادة، مع ما فى اصل تخليص النية عن الشوائب الكثيرة، من الصعوبة التى لا يتصور فوقها. و أنها مشتملة على اداء حق الله من النية و الاذكار و الافعال، و حق الناس من الدعاء لهم فى مثل «اهدنا الصراط المستقيم» و «السلام علينا و على عباد الله الصالحين»، و حق الرسول و آله (صلى الله عليهم) بوجوب الصلوة عليهم فيه و السلام عليهم. و [ما] يشتمل عليه من الحقوق لاشتماله على دعاء الناس الى الصلوة بالاذان، كما اشار اليه الشهيد(ره) فى القواعد.

و الاخبار الدالة على افضليتها كثيرة. و بعضها بعد المعرفة عليه، يظهر ^٣ أنه افضل من حج واجب فى تمام العمر مرة، مع أنه و ان كان ايضاً لا يخل من اسرار و اشكال فى التخليص، و لكن ليس فيه عشر من معشار الصلوة.

و ان يدفع الثانى: ^٤ (بعد الحمل على الحج المندوب لما مرّ) نقول: أنه لعل السرفيه انّ

^١ و فى النسخة: من.

^٢ و قال تعالى شأنه «وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» - الآية ٤٥ السورة البقرة.

^٣ عبارة النسخة: و بعضها بعد المعرفة يظهر عليه.

^٤ اى: و يمكن ان يدفع الاشكال فى افضلية زيارة الحسين عليه السلام من الحج.

ثواب الزيارة، بل اصل الزيارة و ثوابها، عوض عن عمل ليس احمز منه شئ في العالم؛ و هو ما تحمّله عليه السلام من الشدائد التي لا يحيط بها التحرير و التقرير، [فنجاحة]^١ زائره، و الباكي عليه و ثوابهم، أنّما هي ثوابه عليه السلام في ازاء ما عمله من احمز الاعمال؛ و هو حراسة دين الله بنفسه و عياله و غيرهما^٢. و لعلّه من هذا الباب ما ورد من فضل صوم الغدير بما لا يحصى، في اداء ما تحمّله على عليه السلام من الميثاق. و صلوة جعفر لاجل اتحافها لما تحمّله في سبيل الله. و نحو ذلك.

[و من ذلك]^٣ يظهر وجه [افضلية]^٤ الذكر الفعلى، من الصلوة التي هي افضل الاعمال البدئية، فقد قال الله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ»^٥. فقد روى أنّه صلى الله عليه و آله قال لعلى عليه السلام ما مضمونه: «يا على ثلاث لا يطيقهنّ هذه الامة؛ مواسات الاخوان في مالک، و انصاف الناس من نفسك، و ذكر الله كثيراً و ليس المراد هو قول الذاکر «سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اكبر» بل المراد ان يتذكر المكلف في كل فعل من الافعال أنّه مطلوب لله فيرتكبه، او مبعوض له فيجتنبه. [فالتقريب]^٦ أنّ هذا الذكر من جهة الايمان و تكميله.

و اما دفع الثالث: فبانّ المندوب، هو ابراء المديون معسراً كان او غيره، مطالباً كان الطالب او غيره. و الواجب هو الانظار اذا كان مطالباً، و كان المطلوب منه معسراً. و دعوى كون مطلق ذلك المندوب افضل من مطلق ذلك الواجب، ممنوع. اذ المصلحة الباعنة على

^١ و في النسخة: نجاهة - النجاعة: الصبر و التحمل لو صول الفوز.

^٢ بل نفس الزيارة، حراسة لدين الله.

^٣ الكنمان في هامش النسخة بخط ضعيف.

^٤ و في النسخة: الافضلية.

^٥ الاية ٤٥ السورة العنكبوت.

^٦ و في النسخة: فالتقرب.

ايجاب الواجب هو موجب لمزيد الثواب. مع ما قدمنا بيانه من العلة في افضلية الواجب من كونه اشق من المندوب مطلقاً.

و ان فرض الكلام في المعسر؛ بان يكو المراد أنه يجب على المطالب انتظار المعسر و عدم مطالبته و يستحب مع ذلك ابرائه، فهذا ليس من باب افضلية المندوب من الواجب، بل من باب كون واجب و مندوب، افضل من واجب فقط. و لا اشكال فيه. و ايضاً فقد يكون الطالب محتاجاً الى الاخذ و يتركه امتثالاً للواجب مع تحمّل المشقة، و يكون المبرء غير محتاج الى الاخذ و يبرئ من غريمه. فكيف يقال ان الثاني افضل من الاول.

و اما حكاية السلام: فممنوع كون المراد ان السلام من حيث هو، افضل من الجواب من حيث هو. بل يمكن القول بان السلام من حيث أنه مولى لا يجاب الجواب. فكأنه فعل فعلين. لان «الدال على الخير كفاعله». مع أنه يمكن ان يقال: المراد ان الثواب [المرتب]^١ على السلام اكثر مما يترتب على الجواب و ان كان الثواب له ولغيره معاً. لثواب الحاصل للفاعل و هو ليس بحاصل من الجواب.

و اما حكاية افضلية [الصلوة]^٢ جماعة^٣: فيمكن ان يقال أنه من باب تحصيل وصف الفريضة، فكما اصل الفريضة واجبة مستقلة، و تحصيلها بعنوان الجماعة مزية زائدة على اصل الواجب^٤. و معنى الافضلية ان الصلوة الفريضة بوصف الجماعة افضل منها بوصف الانفراد. فنقول في ما نحن فيه ان الاعادة انما هو لاجل تحصيل الوصف، و لما لم يمكن بعد وقوع الفريضة، فاعادة نفس الصلوة انما هو لتحصيل هذا الوصف. لعدم امكان قيام

^١ و في النسخة: المرتب.

^٢ و في النسخة: المعاد.

^٣ اي بعد اقامته منفرداً.

^٤ عبارة النسخة: و تحصيلها بعنوان الواجب اذ لازمة زائدة على اصل الواجب.

الفرض بغير موضوع. فكأنه لحق هذا الوصف بالصلوة التي أداها قبل ذلك. فيرجع أنّ الصلوة الواجبة مع حصول وصف الجماعة، أفضل منها بدون ذلك. و من ذلك يظهر وجه آخر في ترجيح الذكر الفعلي على ما سواه، فأنه من توابع الايمان و صفاته. فالايمان المتبّع للذكر الفعلي، افضل منه بدونه.

و اما حكاية الصلوة في البقاع الشريفة: فهو أيضاً ليس من باب افضلية المستحب من الواجب، بل من باب افضلية احد الواجبين على الاخر بسبب وصف زائد. و كذلك في ما يوجب ترك بعض اجزاء الصلوة، كمن فاته بعض اجزاء الصلوة بادراك الجماعة. فالتفاوت انما هو بين الفرضين بملاحظة حصول الوصف و عدمه.

ثم: ان في الاخبار ما يدلّ على افضلية الصلوة بعد المعرفة، و فيها انه صلى الله عليه و آله «سئل أى الأعمال أفضل قال إيمان بالله قيل ثم ما ذا قال الجهاد فى سبيل الله قيل ثم ما ذا قال حج مبرور»^١. و روى أيضاً انه سئل «أى الأعمال أفضل فقال بر الوالدين»^٢. و سئل أيضاً أى الاعمال افضل قال: «أفضل الأعمال الصلاة فى أول وقتها»^٣. و سئل أيضاً «أى الأعمال أفضل فقال حج مبرور»^٤.

اقول: قد عرفت وجه تقديم الايمان و حمل الصلوة التى بعده، على الفريضة، كما مرّ. و اما تقديم الجهاد بعد الايمان ثم تقديم الحج بعده فى الرواية الثانية، و وجه الجمع بينه و بين ما ذكر [من كون] الصلوة بعد المعرفة بعد حملها على الفريضة، على ما يخطر بالبال فى بادى الحال، ان المراد السؤال عن امور لا يمكن اجتماعها فايها يقدم؟ فالكلام فى

^١ عوالى اللآلى ج ١ ص ٤١٥.

^٢ عوالى اللآلى ج ١ ص ٤١٥.

^٣ عوالى اللآلى ج ٢ ص ٢١٣.

^٤ المرجع، ج ١ ص ٤١٥.

مثل الصلوة و الصوم و امثالهما التي يمكن الاتيان بها في كل حال، مفروغ عنه. و أما اشكال الراوى في المخالفات التي لا يمكن الجمع بينها كالحج و الجهاد. و من هذا القبيل تحصيل المعرفة.

و من هذا الباب ما رواه الصدوق في الخصال ما مضمونه ان اعرابياً سئل اميرالمومنين عليه السلام عن معنى «ان الله واحد»؟ حين التهاب الحرب و اشتعال نائرتيه، فمنعه بعض اصحابه عليه السلام عن ذلك و قال ان اميرالمومنين عليه السلام في تفتش القلب و توزع البال. فقال على عليه السلام: مه؛ فانه يريد منا ما نريده من القوم، ثم بين له معنى الواحد ببيان شاف و اف. فتحصيل المعرفة لا يجمع ساير الافعال ايضاً. فلعل مراده عليه السلام انه اذا تردد الامر بين الافعال المتخالفة، فالايمان و المعرفة مقدم على الكل، اذ هو اس الدين و الاسلام و اصله. ثم الجهاد سيما اذا توقف حفظ بيضة الاسلام و المسلمين عليه، لرجوعه ايضاً الى حفظ الايمان و الاسلام الذي هو الاصل. ثم الحج.

و اما السؤالات المذكورة [الثلاثة^۱؛ فقد] نقل الشهيد(ره) عن بعض العامة؛ انها مبنية على ما هو اللائق بحال السائل. و [توجيهها]^۲ ان السائل الاول لعله كان مستغنياً عن معرفة الواجبات المقدمة على بر الوالدين، و كان له والدان محتاجان. فامر به برهما. و الثاني لعله سئل عن افضل المستحبات، فقال الصلوة الواجبة في اول وقتها. و الثالث لعله كان مستغنياً عن ساير المستحبات المتقدمة على الحج، فقال حج مبرور. و بالجملة: لاحظ النبي صلى الله عليه و آله، حال السائل و اجاب على مقتضى حاله.

۱۱۷- سؤال: چه می فرمایند در این مسئله که شخصی ملکی را فروخته از جانب خود و به وکالت همشیره خود. و آن ملک بعد از این بیع، چند دفعه دیگر فروخته شده به ثمن های مختلف. و الحال همشیره آن شخص که بایع اول است می گوید که من برادرم را وکیل نکرده بودم. و حال بنا بر آن شده که مبلغ سی تومان به مدعیه بدهند. استدعا آن

^۱ و فی النسخة: ثالثاً عنه بعد. - ای السؤالات التي قدم فيها الجهاد و بر الوالدين و الحج المبرور، على الصلوة.

^۲ و فی النسخة: توجيهه.

که بیان فرمایند که این سی تومان را کدامیک از بایع ها بدهند؟ آیا ذوالید یا بایعی که قبل از ذوالید است؟- یا بایعی که برادر مدعیه است؟

جواب: هرگاه ثابت است شرعاً که ملک مشترک است ما بین آن شخص و خواهرش (خواه به اقرار آن شخص قبل از مبیعه و خواه به بیئنه معتبره)، پس اگر آن شخص تواند به ثبوت شرعی برساند وکالت خود را در مبیعه از جانب خواهرش، یا یکی از مشتری ها وکالت او را ثابت نماید، دیگر آن خواهر را سخن نخواهد بود و همه معامله ها صحیح است و مستحق همان رسد خود است از قیمتی که ملک را به آن فروخته است برادر او. و اگر از اثبات وکالت عاجز باشند، قسم متوجه ضعیفه می شود. پس اگر قسم نخورد، باز سخن او ساقط است و مستحق همان قدر رسد خود است از قیمتی که برادرش ملک را به آن فروخته است. و اگر قسم خورد بر عدم توکیل، پس اگر اجازه نماید مبیعه را که برادر او کرده است، پس آن مبیعه در تمام ملک صحیح است و مبیعات که بعد از آن شده همه صحیح است و باز مستحق همان قدر رسد خود است از قیمتی که برادرش ملک را به آن فروخته است. و اگر رد نماید مبیعه برادر خود را، پس در قدر رسد خواهر، مبیعه برادر او باطل است و در قدر رسد برادر صحیح است.

پس اگر یکی از بیع های بعد از اجازه نماید خواهر، آن بیع و هر بیعی که بعد از آن شده صحیح است در تمام ملک. و خواهر مستحق رسد خود است از قیمتی که در همان بیعی که اجازه کرده قرار داد شده. و همچنین هرگاه همه بیع های بعد از اجازه کند، همه آن ها صحیح است و خواهر مستحق رسد خود است از قیمت بیع اول.

و اگر همه را رد نماید، پس همه بیع ها در قدر حصه خواهر باطل است و از حصه برادر صحیح. و خواهر مستحق حصه خود است از ملک و از هر کدام که [خواهد]^۱ می تواند مطالبه نماید آن را. و به هر کدام خواهد می تواند رسد خود را صلح کند. و به هر کدام صلح کرد آن کس مستحق رسد او می شود از ملک، و مال المصالحه را او باید بدهد.

^۱ در نسخه: خواهر.

این ها همه در صورت مرافعه و طیّ دعوی و معلوم شدن حال است. و لکن سؤال سائل مشتمل بر مطلب دیگر است و آن این است که سخن ضعیفه این است که «قدر الحصّة مرا از آن ملک، برادرم بدون اذن من فروخته و مشتری ها همه به غیر حق متصرف اند». پس او با همه دعوی دارد. و چون دعوی مسموعه است نسبت به همه، پس خواه با امکان مرافعه باشد یا عدم امکان، خواهند دعوی را به مصالحه طی کنند (یا از برای عدم امکان، یا به جهت دفع تحمّل مشقت مرافعه، یا بسبب این که شاید امر منجر شود به قسم و منظور تعظیم اسم الله باشد) آیا با کدامیک می تواند مصالحه کرد؟ و با هر کدام صلح کرد آیا مسقط حق او از دیگران می شود یا نه؟-

و جواب آن این است که با هر یک می تواند صلح کرد. پس اگر صلح کند با همگی به هیئت اجتماع، اگر وجه مصالحه منظور شود به تفاوت (به جهتی از جهات) پس هر چه تراضی بر آن واقع شده هر یک به قدر الحصّة باید بدهند. و هرگاه منظور علی السّویه باشد. به جهت دفع ترجیح بلا مرجّح

و اما هرگاه با همه صلح نکند بل که با بعض صلح کند، پس اگر صلح به این نحو است «من دعوی حق خود را و قدر الحصّة خود را از این ملک که من خود را مالک آن می دانم، به تو صلح کردم به این مبلغ معین»، و آن شخص هم قبول کند، پس بر مصالح له به تنها [ئی] واجب است رساندن تمام آن مبلغ معین. و دعوی ضعیفه از او و از سایر مشتری ها و بایع اول، همه ساقط می شود. و مصالح له را هم حقی بر سایر آن جماعت نیست که از آن ها به او منتقل شده. زیرا که تا به حال حقی بر گردن آن ها ثابت نشده. و مفروض این است که مصالح له هم آن ها را غاصب نمی داند و انتقال به خود را از جانب آن ها بر وجه صحیح می داند. مگر این که مصالح له با آن ها دعوی کند و آن ها را غاصب داند، پس در این صورت با آن ها دعوی و مرافعه کند. و اما هرگاه ضعیفه مجرد حق دعوی خود را با مصالح له بالخصوص صلح می کند که او را به مرافعه نبرد و او را به حال خود بگذارد و اگر بر فرضی که بعد از آن، عدم توکیل هم محقق شود دیگر به او رجوعی نداشته باشد. پس در این صورت، دعوی ضعیفه از دیگران ساقط نمی شود و می تواند با آن

ها مصالحه کند به مالی علیحده.

اللهم لك الحمد على ما انزلت الينا الكتاب و اودعت فيه لط.....
رسولاً مبيناً لاحكام شريعتك، فوقنا للصواب صلواتك.....
الكتب الفقهية من بين الكتب و الدوانين كالشمس.....
الكتاب من بينها له مرتبة لا يخفى على اهل.....
نقادة ينتفع منه المتوسط و المنتهى.....
قد بذل في تصحيحه الجهد و^۱.....

^۱ این قسمت (جای نقطه چین ها) از آخرین برگ نسخه، در اثر کهنگی و فرسودگی افتاده است. با استمداد از برخی آقایان، تصویری از آخرین برگ دو نسخه به دست آمد؛ یکی به خط مهدی بن محمد جعفر الخوئی، و دیگری به خط محمد حسین بن ملا محمد الخونساری. متأسفانه بر یافتن برگ مزبور از نسخه مورد نظر که به خط مسیح بن علی اکبر سمنانی است، موفق نشدیم. معلوم است که نسخه بردار در همین سطرها تاریخ اتمام نسخه را آورده است. و ما برای جبران این نقیصه، تاریخ پایان را از آغازین صفحه کتاب در این جا باز آوری می کنیم که می گوید:

امید است که منظور نظر بندگان جلالت نشان، علماء اعلام

و فقهاء کرام، افتاده، بانی را در حین مطالعه از دعای خیر فراموش نفرمایند. و بالله استعین انه خیر معین.

حرره الجانی مسیح بن علی اکبر الحسینی السمنانی

سنه ۱۳۱۰

بنام خدا

اللهم صل علی محمد و آله الطیبین الطاهرین و عجل فرجهم

با درود به روان پاک علمای مکتب ناب قرآن و اهل بیت، به ویژه دانشمند بزرگ، نابغه کبیر، فقیه زیر دست، محقق قمی رضوان الله تعالی علیه، تصحیح و تنظیم و تعلیقات جامع الثنات که حقاً متن عظیم پر برکت می باشد و در ویژگی های خود، بی نظیر است، به لطف و توفیق الهی در ده مجلد پایان یافت. مجلد یازدهم که (ان شاء الله) به عنوان فهرست مجلدات ده گانه (همان طور که در مقدمه مجلد پنجم به شرح رفت) تقدیم خواهد شد.

۱۴۴۲/۱۲/۸ هـ ق

۱۳۹۰/۸/۱۴ هـ ش

مرتضی رضوی